Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Am Kaiserpark 25

Jahrgang VIII Heft 3 Oktober/Dezember 2481/1937

Gibt es wohl eine Art und Weise?

(Samyutta-Nikāya IV S. 138)

3. Gibt es wohl, ihr Mönche, eine Art und Weise, auf die ein Mönch ohne Vertrauen, ohne Hinneigung, ohne Überlieferung, ohne Kennzeichenerwägung, ohne geduldige Einsichtsdurchdringung Wissen bekennen könnte und so erkennt: „Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier"?

4. Im Erhabenen, o Herr, wurzeln unsere Einsichten[1]).

5. Es gibt, ihr Mönche, eine Art und Weise, auf die ein Mönch ohne Vertrauen, ohne Hinneigung, ohne Überlieferung, ohne Kennzeichenerwägung, ohne geduldige Einsichtsdurchdringung Wissen bekennen könnte und so erkennt: „Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier".

6. Und welches, ihr Mönche, ist diese Art und Weise?

7. Da, ihr Mönche, weiß ein Mönch, der mit dem Auge eine Form erblickt hat, falls in ihm Lust, Haß oder Wahn ist: „In mir ist Lust, Haß oder Wahn"; falls in ihm aber nicht Lust, Haß oder Wahn ist, weiß er: „In mir ist nicht Lust, Haß oder Wahn". Wenn, ihr Mönche, ein Mönch, der mit dem Auge eine Form erblickt hat, falls in ihm Lust, Haß oder Wahn ist, weiß: „In mir ist Lust, Haß oder Wahn"; falls in ihm aber nicht Lust, Haß oder Wahn ist, weiß: „In mir ist nicht Lust, Haß oder Wahn" —

sind wohl, ihr Mönche, diese Zustände[1]) durch Vertrauen zu erkennen oder durch Hinneigung zu erkennen oder durch Überlieferung zu erkennen oder durch Kennzeichenerwägung zu erkennen oder durch geduldige Einsichtsdurchdringung zu erkennen?

Das nicht, o Herr.

Sind wohl, ihr Mönche, diese Zustände zu erkennen, indem man sie in Weisheit durchschaut?

Ja, o Herr.

Das eben, ihr Mönche, ist die Art und Weise, auf die ein Mönch ohne Vertrauen, ohne Hinneigung, ohne Überlieferung, ohne Kennzeichenerwägung, ohne geduldige Einsichtsdurchdringung Wissen bekennt und so erkennt: „Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier.“

8—12. Und weiter noch, ihr Mönche, weiß ein Mönch, der mit dem Ohr einen Ton gehört hat — der mit der Nase einen Geruch gerochen hat — der mit der Zunge einen Geschmack geschmeckt hat — der mit dem Körper eine Berührbarkeit gefühlt[2]) hat — der mit dem Denken ein Ding erkannt hat, falls in ihm Lust, Haß oder Wahn ist: „In mir ist Lust, Haß oder Wahn“; falls in ihm aber nicht Lust, Haß oder Wahn ist, weiß er: „In mir ist nicht Lust, Haß oder Wahn.“ Wenn, ihr Mönche, ein Mönch, der mit dem Ohr einen Ton gehört hat — der mit der Nase einen Geruch gerochen hat — der mit der Zunge einen Geschmack geschmeckt hat — der mit dem Körper eine Berührbarkeit gefühlt hat — der mit dem Denken ein Ding erkannt hat, falls in ihm Lust, Haß oder Wahn ist, weiß: „In mir ist Lust, Haß oder Wahn“; falls in ihm aber nicht Lust, Haß oder Wahn ist, weiß: „In mir ist nicht Lust, Haß oder Wahn“ — sind wohl, ihr Mönche, diese Zustände durch Vertrauen zu erkennen oder durch Hinneigung zu erkennen oder durch Überlieferung zu erkennen oder durch Kennzeichenerwägung zu erkennen oder durch geduldige Einsichtsdurchdringung zu erkennen?

Das nicht, o Herr.

Sind wohl, ihr Mönche, diese Zustände zu erkennen, indem man sie in Weisheit durchschaut?

Ja, o Herr.

---

[1]) dhammā, Dinge, hier im Sinne von: innere Zustände (der Loslösung), Einsichten.

[2]) Wörtlich: berührt.

13. Und auch das, ihr Mönche, ist die Art und Weise, auf die ein Mönch ohne Vertrauen, ohne Hinneigung, ohne Überlieferung, ohne Kennzeichenerwägung, ohne geduldige Einsichtsdurchdringung Wissen bekennt und so erkennt: „Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier."

Verehrung des dreifachen Kleinods

Des' Herz durch Mitleid mild geworden,
Mit Weisheits-Leuchte Wahnes-Dunkel hat zerstört,
Der Menschenwelt und Götterwelten lehrt,
Von jeder Daseinsbahn erlöst in Hehre,
Den Wohlgekomm'nen, ihn verehre!

Auch Er, der Herr, erreichte Buddhaschaft,
Nachdem gar wohl durch Übung-Kraft
Erfüllt von ihm die makellose Lehre.
Die Hohe Wahrheit, sie verehre!

Des Wohlgekomm'nen echte Söhne,
Die starken Sieger über Maras Macht,
Die Jüngerschar, die achtfach hehre,
Die heil'ge Bruderschaft verehre!

(Buddhaghosa)

Diyatalawa (Ceylon), im Mai 1937.

Npo.

Einige Betrachtungen über den Bardo Thödol

Der früh verstorbene Lama Kazi Dawa Samdup[1]) hat den tibetischen Bardo Thödol ins Englische übersetzt. Diese Originalübersetzung bildet den Hauptteil eines Buches, das Dr. W. Y. Evans-Wentz herausgegeben hat. Der Herausgeber hat dem Lama bei der Arbeit wertvolle Hilfe als „lebendes Wörterbuch" geleistet. Außerdem hat er eine ausführliche Einleitung und eine große Zahl erläuternder Anmerkungen beigesteuert, die z. T. für das Verständnis unentbehrlich sind und ebenso wie die Einleitung großenteils auf den mündlichen Erklärungen fußen, die er von seinem Lehrer, dem Übersetzer-Lama, erhalten hat. Sieben ebenfalls vom Herausgeber verfaßte Anhänge und ein Vorwort von Sir John Woodroffe (A. Avalon) ergänzen das Werk.

---

[1]) Vgl. Besprechung von „Yoga und Geheimlehren Tibets" in Jhrg. VIII Heft 1.

Ein Leser unserer Zeitschrift überließ uns freundlichst die französische Übersetzung des Buches[1]). Außerdem liegt uns die deutsche Übersetzung vor[2]). Die französische hält sich sehr genau an die Originalausgabe. Darin ist sie der deutschen Übersetzung entschieden überlegen. Diese enthält die Übersetzung der tibetanischen Texte ohne die Einleitung und die Anhänge; die Anmerkungen sind nur zum Teil in einer Worterklärung berücksichtigt, die am Schluß des Buches folgt. Einen sehr interessanten psychologischen Kommentar hat Professor C. G. Jung beigetragen, die Übersetzerin auch eine Einleitung zur Geschichte und Übersetzung des Bardo Thödol. Der Kommentar Jungs bereichert die deutsche Ausgabe wesentlich und macht sie dem deutschen Leser überhaupt erst zugänglich, doch werden wir gerade hierauf noch zurückkommen müssen.

Man mag über dieses Buch im einzelnen denken was man will — sicher ist es eins der merkwürdigsten Bücher, die es gibt. Eigentlich ist es überhaupt kein Buch, d. h. etwas zum Lesen, sondern die buchmäßige Wiedergabe einer ursprünglich geheim (esoterisch) und mündlich überlieferten Anweisung, wie man den Sterbenden durch die Fährnisse des „Zwischenreiches" vermittelst entsprechender Belehrung führen soll. Damit stehen wir mitten in der Problematik des ganzen Werkes, nämlich der Frage: Gibt es ein solches „Zwischenreich" (Bardo = zwischen zwei, d. h. zwischen zwei Zuständen, dem Tod und dem Wiederauftauchen in neuer Daseinsform)? Für die Lehren des Mahāyāna, auch in der speziellen tibetanischen Form, zu deren Gebiet der Bardo-Thödol („die Befreiung durch Hören im Zustand zwischen zwei Daseinsformen") gehört, ist diese Frage kein Problem, sondern löst sich hier sehr einfach. Denn für diese Lehren ist das überpersönliche oder universelle Bewußtsein, das „Klare Licht", der „Wisser" oder das „Absolute" die wahre Wirklichkeit. Dieser Grundgedanke kommt nicht nur im Text des Bardo Thödol immer wieder zum Ausdruck, sondern der Herausgeber Dr. Evans-Wentz wiederholt ihn ständig unter Berufung auf seinen Lehrer, den Lama Kazi Dawa Samdup, und unter Hinweis auf die bedeutenden Mahāyāna-Lehrer Ashvagosha und Prof. Suzuki.

Wenn also eins sicher ist, so dies, daß die Mahāyāna-Lehren, wenigstens die hier dargestellten, und mit ihnen der Bardo Thödol eine ausgesprochen idealistische Stellung einnehmen. Daher stimmt

---

[1]) Le Livre des Morts Tibétain ou les Expériences d'après la Mort dans le Plan du Bardo, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1933. VIII u. 228 Seiten. Französische Übersetzung von Marguérite La Fuente.

[2]) Das Tibetanische Totenbuch, Rascher-Verlag, Zürich und Leipzig 1935, 163 Seiten. Deutsche Übersetzung von Louise Göpfert-March.

z. B. die hier vertretene Auffassung vom Raum mit der Kantschen überein. („Die Menschen müssen verstehen, daß der Raum nichts ist. Er ist ohne Dasein [existence] und ohne Wirklichkeit [réalité] ... Es möge klar verstanden werden, daß der Raum nur eine Art und Weise der Vereinzelung ist und für sich selber keine wirkliche Existenz hat ... Der Raum ist also nur da in Beziehung zu unserem unterscheidenden Bewußtsein." Frz. Übers. S. 199.)

Der Unterschied gegenüber der christlichen Lehre ist denn auch, abgesehen von der Wiedergeburtslehre, nur dieser, daß im Mahāyāna kein persönlicher Schöpfer auftritt, sondern das unpersönliche schöpferische „Prinzip" des „Ungeschaffenen", eben das schon erwähnte „Klare Licht", das Absolute, das ohne Anfang und ohne Ende ist, unvergänglich usw. und schließlich auch unbeschreibbar ist, obwohl zahllose Schriften und Bücher darüber geschrieben worden sind, und zahllose Menschen darüber nachgedacht und gesprochen und diskutiert haben. Alle Wesen, alle Daseinsformen sind darin verankert als in der eigentlichen Wirklichkeit. Alle Individualisierung ist Ergebnis einer Täuschung, des Nichtwissens, aus dem heraus sich die Wesen dem Samsāra, der Welt des Wandels, die doch bloße Illusion ist, immer wieder verschreiben, anstatt die Täuschung zu durchschauen und mit dem Klaren Licht der wahren Wirklichkeit eins zu werden, was sie ja im tiefsten Innern ohnehin sind.

Man sieht also, es besteht trotz der vielfachen Berufung auf die Anattā-Lehre, die sich in dem Buch findet, kein wesentlicher Unterschied zwischen dieser Form der Mahāyānalehre und dem Pantheismus mit seiner Attā-Lehre, der seit langer Zeit Indiens Geist beherrscht.

An einer Stelle (S. 131 der deutschen, S. 163 der französischen Übersetzung) heißt es sogar ausdrücklich, daß „das Bewußtsein das Selbst" sei. In einer Anmerkung dazu setzt der Herausgeber Bewußtsein dem Sanskritwort ātman dem Sinne nach gleich und sagt: „Wenn wir das (im Bardo Thödol gemeinte) Bewußtsein als das Wesentliche des wahren Bewußtseins betrachten, nämlich im Sinne von Unterbewußtsein (und das ist der hier gemeinte Sinn), so würde diese Stelle (vom Bewußtsein als dem Selbst) genau mit der Psychologie des Westens übereinstimmen, die unter Berufung auf zahlreiche Unterlagen (documents) aussagen kann, daß das Unterbewußtsein, welches die Vorratskammer (réserve) aller Erinnerungen dieses Lebens oder hypothetischer vergangener Leben darstellt, das wahre „Ich" ist. Es ist die Grundlage (soutien) des unterbrechungslosen Fließens des Lebensstromes (flux vital) von einem Dasein zum andern; durch die Alchimie der vollkommenen

Erleuchtung umgewandelt, wird es zum überweltlichen Bewußtsein oder Bewußtsein des Buddha. Diese Meinung stimmt mit den Lehren des Buddha im Lonaphala-Vagga des Anguttara-Nikāya überein, wo der Buddha die Yogamethode auseinandersetzt, durch die man die im Unterbewußtsein schlummernden Erinnerungen (mémoires latentes) wiederfindet."

An diesen Ausführungen ist soviel richtig, daß das Bewußtsein im buddhistischen Sinne und auch im Sinne des Bardo Thödol das mitumfaßt, was wir hier bei uns Unterbewußtsein nennen. Ein grundlegender Irrtum ist es aber, wenn der Herausgeber mit dem Text des Bardo Thödol dieses „Gesamtbewußtsein", wenn wir so sagen wollen, das wahre „Ich" nennt. Hier haben wir denselben gedanklichen Grundfehler, auf den wir schon so oft hinwiesen, zuletzt im Briefkasten des vorigen Heftes („Anonymus"). Wir kommen weiter unten noch einmal darauf zurück. Die Stelle im Ang.-Nik. Dreierbuch (Übers. Nyānatiloka S. 405 ff.) berechtigt so wenig wie andere Stellen der Pali-Texte zu der Auffassung vom Bewußtsein als dem „wahren Ich".

Von der gedanklichen Basis aus, die unser Buch einnimmt, und die allerdings für nüchternes Denken eine sehr schwankende und unzuverlässige Unterlage bildet, kann man leicht einen „Zwischenzustand" annehmen, der mit dem Zerfall der gegenwärtigen Daseinsform, dem Tode, einsetzt und bis zum Eintritt in den neuen Mutterschoß oder eine Daseinsform, die eines solchen nicht bedarf, dauert. Nach der tibetischen Lehre gibt es drei Stadien in diesem Zwischenzustand, die sich insgesamt über 49 (symbolische) Tage erstrecken.

Der erste, der Tschikhai-Bardo (der Zwischenzustand im Augenblick des Todes) ist das Stadium, in dem das „Klare Urlicht" dem Sterbenden in ganzer Fülle gegenübertritt. Nach außen hin erscheint dieser Zustand meist als Bewußtlosigkeit. Jetzt ist die Möglichkeit für die Befreiung aus dem Laufe der Wiedergeburten am günstigsten. Dieser Zustand dauert gewöhnlich dreieinhalb bis vier Tage. Es ist die Aufgabe der Verwandten und Freunde des Sterbenden, ihm diese schnell vorübergehende Möglichkeit zum Bewußtsein zu bringen. Der oder die amtierenden Lamas, gegebenenfalls auch der Lehrer oder ein Schüler oder Freund des Sterbenden belehrt ihn mit den Worten des Textes in höflicher Form über diesen Sachverhalt.

Da die meisten Menschen infolge ihres früheren Wirkens nicht imstande sind, die Befreiung zu erreichen, treten Trübungen des Klaren Lichtes auf, und es beginnt der zweite Abschnitt, der Tschönyid-Bardo (der Zwischenzustand während des Erlebens der Wirklichkeit). Hier erkennt man, daß man gestorben ist. Es treten Visionen und Auditionen auf je nach den Vorstellungen, die der Mensch in seinem vergangenen Dasein gepflegt hat. Zuerst die freundlichen in Gestalt von wohlwollenden „Gottheiten", danach infolge immer mehr fortschreitender Trübung des Bewußtseins die häßlichen und schrecken-

erregenden Formen. Alle sind „karmische Illusionen“, wie das ganze Leben eine karmische Illusion war und auch der Bardozustand eine solche ist. Der Vorlesende belehrt den Verstorbenen auf seiner weiteren Wanderung durch das Zwischenreich über diese Truggebilde und bittet ihn, sich doch nur ja dessen bewußt zu bleiben, daß es sich bei all diesen Erscheinungen um Ausflüsse der eigenen Phantasie handelt, in denen das frühere Wirken sich symbolisch darstellt. Grundsätzlich ist auch jetzt, wie überhaupt noch zu jeder Zeit die Befreiung möglich, um deretwillen die Belehrung oder „Sterbehilfe“ stattfindet. Deshalb kehrt der Vorlesende immer wieder zu diesem Punkt, der Loslösung aus dem Samsāra, zurück, freilich meist ohne Erfolg; denn das verstorbene Wesen wird immer mehr aus dem Bereich der Klarheit in dunkle und dunklere Sphären hinabgezogen.

Es tritt jetzt in den dritten Abschnitt ein, den Sidpa-Bardo, den Zwischenzustand des Wiederaufsteigens in den Geburtenstrom des Samsāra, wo der Wunsch nach Wiederverkörperung auftritt. Die Möglichkeit der Befreiung aus diesem Strom besteht zwar auch hier, doch die Furcht vor den schreckenerregenden Gestalten der „karmischen Illusionen“ treibt das Wesen in einen neuen Mutterschoß hinein. In seinem Wahn meint es, diese Gestalten seien Wirklichkeit und glaubt ihnen entfliehen zu können, wenn es sich in einem neuen Mutterschoß verbirgt, womit es dann für eine neue Erdenreise festgelegt ist. Dabei spielt die Hinneigung zum andern Geschlecht und die Abneigung dem eigenen gegenüber eine wesentliche Rolle. Ein Wesen, das als männlich wiedergeboren wird, fühlt sich zur Mutter hingezogen und empfindet gegen den Vater Abneigung und umgekehrt. Ist der verstorbene Mensch so weit von der Möglichkeit der Befreiung entfernt, dann bleibt dem Unterweisenden nur noch die Aufgabe, das im Bardo sich befindende Wesen einem möglichst günstigen Mutterschoß zuzuführen, es möglichst in menschliche Daseinsform zu bringen und da wieder in eine Umgebung, wo die Religion das Leben beherrscht.

Soweit das Drama des Todes nach der Schilderung des Bardo Thödol, die man in ihrer Ausführlichkeit und Peinlichkeit „wissenschaftlich“ nennen könnte, wenn nicht dieser Ausdruck im westlichen Sinne gerade eine wesentlich andere Bedeutung hätte, indem er nur das anerkennt, was experimentell für die fünf Sinne nachweisbar ist. Wir kehren zu unserer Hauptfrage zurück: Können wir einen Bardo in Einklang bringen mit der Lehre von der Nichtselbstheit, der restlosen Vergänglichkeit des Lebensvorganges? Müssen wir nicht annehmen, daß Wirken unterbrechungslos von einer Daseinsform zur andern weiterwirkt, weiterbrennt ohne „Zwischenreich“? Die Annahme eines solchen würde doch das „übergehende“ Bewußtsein (patisandhi-viññāna) zu einem Bewußtsein „an sich“ und „ohne ein anderes“ (anaññam), allein für sich, als „reiner Geist“ machen, was der Buddha in Majjh. 38 mit aller Klarheit und Schärfe zurückweist.

Zweifellos ist die Annahme eines solchen „Bewußtseins an sich“ nicht mit der Wirklichkeitslehre des Buddha in Einklang

zu bringen. „Ohne zureichenden Grund entsteht kein Bewußtsein.“ Ein überpersönliches, universelles, kosmisches Bewußtsein, oder wie man es sonst nennen mag, das als „Absolutes“ von Ewigkeit zu Ewigkeit da wäre, können wir nicht anerkennen. Das ist die conditio sine qua non, die Bedingung, ohne die es einen Buddhismus für uns nicht gibt, mögen die Theorien, Spekulationen und Zeremonien der Mahāyāna-Lehren noch so erhaben und befriedigend sein für Menschen, die in Gefühlen zu schwelgen lieben und denen der Gedanke der unlösbaren Allverbundenheit eine Notwendigkeit ist.

Es ist jedoch die Frage, ob wir nicht auch ohne Annahme eines „transzendenten“ Bewußtseins die Möglichkeit eines „Zwischenreiches“ gelten lassen können. Wir dürfen nie vergessen, daß die Wirklichkeit sich nicht nach unseren Vorstellungen über sie richtet, sondern ihre eigensinnigen Wege geht. Der Bardo Thödol spricht von einem Bardo-K ö r p e r, den der Verstorbene hat. Dieser ist feinerer Art als der grob-stoffliche; es ist ein „subtle body“. Damit hätten wir auch vom reinen buddhistischen Denken aus eine Möglichkeit für ein „Zwischenreich“. Auch die Palitexte geben gewisse Hinweise auf Lebenszustände, die sich ohne g r o b - stofflichen Körper abspielen. Es wäre denkbar, daß das Sterben sich in einem allmählichen Ablösungsprozeß vom grob-stofflichen Körper vollzieht, bei dem die Unterlage für die Bewußtseinsbildung, die gleichzeitig der Niederschlag des Bewußtseins ist (nāmarūpa) sich verfeinert, der Körper also zu dem wird, was die Palitexte mano-maya, aus Denken oder Geist geschaffen, nennen. Damit hätten wir dann sogar eine gewisse Grundlage für die Erfahrungen der Spiritisten, Erfahrungen, die auch viele andere Menschen gemacht haben und immer wieder machen, und die man trotz der vielen bewußten und unbewußten Täuschungen nicht einfach alle als Selbsttäuschung oder Betrug abtun kann.

Falsch wäre nur die Behauptung der Spiritisten, daß hier die „Seelen“ der Verstorbenen erschienen. Der westliche, von der Wissenschaft zu sehr geblendete, voreingenommen denkende Mensch versucht diese Erscheinungen, wenn er sie überhaupt anerkennt, als Ausdruck des „Unbewußten“ zu deuten. Auch Prof. Jung gibt in seinem psychologischen Kommentar diese Deutung. Ich muß gestehen, daß mir diese Auslegung nicht sehr zusagt, weil sie zu rationalistisch ist, konnte bis jetzt aber keine recht

befriedigende Erklärung finden. Die „wissenschaftliche“ Erklärung Jungs krankt zudem, wie wir schon öfter auseinandersetzten, an dem Begriff des „kollektiven Unbewußten“, mit dem die rationalistische Denkweise in das Gegenteil umschlägt und zum völligen Irrationalismus wird, ein Vorgang, den wir ja an wissenschaftlichen Theorien oft erleben, so z. B. bei der Deszendenztheorie.

Diese Bemerkungen über die Möglichkeit eines Bardo sollen nur vorsichtige Andeutungen sein, die jeder nach Belieben auf seine Weise verarbeiten mag. Als Buddhisten sind wir glücklicherweise nicht wissenschaftlich festgelegt, sondern können auch Möglichkeiten gelten lassen, die nicht durch Retorte, Reagenzglas, Mikroskop und Seziermesser zu erweisen sind, vorausgesetzt, daß wir nicht ins Mystisch-Phantastische gelangen. Mystisch-phantastisch nennen wir alles, was mit dem Grundgesetz der restlosen Vergänglichkeit aller Gestaltungen im Widerspruch steht, also insbesondere die Annahme einer „ewigen Seele“, eines „universalen Bewußtseins“ u. dgl., kurz ein Transzendentes oder Irrationales. Womit wir uns keineswegs „rational“ festgelegt haben, sondern die dritte Möglichkeit zwischen und oberhalb beider Gegensätze geltend machen, das „A-metaphysische“, wie Dr. Dahlke sagte, oder die An-attatā, wie der Buddha lehrt. Abgesehen von einem Transzendenten mit all seinen Folgerungen können wir niemals mit Bestimmtheit dies oder jenes für schlechthin unmöglich erklären. Es bleibt uns nur übrig, die Wirklichkeit in ihren selbsttätigen und eigensinnigen Wachstumsformen und -phasen zu beobachten und als solche hinzunehmen. Wobei unsere Aufgabe immer die bleibt, den Trieb zu diesen Gestaltungen an uns selber, den Lebensdurst, zu überwinden.

Eine sehr interessante Anmerkung des Herausgebers, die wir aus Mangel an Raum nicht wiedergeben können, sagt, daß es nach tibetischer Auffassung Wesen gibt, die auf Grund früheren falschen Wirkens und daraus folgender Unbelehrbarkeit den Bardo für „real“ nehmen und keine Anstrengung machen, herauszukommen. Sie seien sozusagen psychische „Schneckenhäuser“, die „mit dem Bewußtseinsprinzip ausgeworfen worden sind“. Sie mögen unter Umständen sehr lange Zeit in ihrem Zwischenzustand, gleichsam psychisch erstarrt, verharren und dadurch in ihrer normalen Entwicklung aufgehalten werden. Nebenbei sollen dies auch die

„Geister“ sein, die sich angeblich in spiritistischen Sitzungen bemerkbar machen. Schließlich werden diese „Petas“ aber doch einmal den Bardo beenden und in einem Mutterschoß Fuß fassen.

Diese Auffassung klingt zunächst reichlich phantastisch, aber wie wir sagten: wir müssen mit unserem Urteil vorsichtig sein. Es wäre denkbar, daß ein Wesen nach dem Abscheiden im gegenwärtigen menschlichen Dasein noch so viel „Lebensschwung“ mit sich nimmt, daß es mit einem feinstofflichen (Bardo-)Körper für lange Zeit bestehen kann, jedoch immer wieder in grob-stoffliche Sphären hinabtauchen muß, wohin es der Lebensdurst treibt. Etwa so wie der Riese Antäus der griechischen Sage nach sich in der Luft schwebend halten konnte, von Zeit zu Zeit aber aus der Berührung mit der Erde neue Kraft schöpfen mußte.

Man mag über diese Dinge denken wie man will, so viel ist sicher, daß das größte Ereignis, die größte Prüfung des Lebens, das Sterben, auch die größten Anforderungen an uns stellt hinsichtlich des Mutes, der Tatkraft, der Klarheit und Unvoreingenommenheit, der Bereitschaft zum Loslassen, und daß wir diesen Anforderungen nur gerecht werden können, wenn wir uns zu Lebzeiten durch Übung darauf vorbereitet haben. Sicherlich werden die Formen, unter denen das Sterben vor sich geht, für jeden einzelnen verschieden sein. Darauf weist auch unser Totenbuch hin. Ob ein Mensch an den christlichen Gott und seine himmlischen Heerscharen glaubt oder an Allah und seinen Propheten, an die Hierarchie des Mahāyāna mit ihren zahllosen Buddhas und Bodhisattvas, Geister und Dämonen, ob er derartiges nicht glaubt als skeptischer Mann der Wissenschaft bis zum ausgesprochenen Nihilismus, oder ob er schließlich als Buddhist von der Wiedergeburt nach dem Wirken überzeugt ist und alles übrige dahingestellt sein läßt, in jedem Falle ist das Sterben mit bestimmten Empfindungen freudiger und leidiger Art verbunden. Diese mögen sich leicht, wohl gar der Regel nach, zu Visionen und Auditionen vor den „inneren“ Sinnen zusammenballen. Wie dem auch sei, den freudigen und leidigen Empfindungen kann niemand entgehen, es sei denn, daß er schon zu Lebzeiten ein so großes Maß von Konzentration des Bewußtseins erlangt hat, daß es ihn darüber hinweghebt. So viel bleibt als Kern des Bardo Thödol auf jeden Fall bestehen.

Wieweit die „Sterbe-Hilfe“ im Sinne des Bardo Thödol möglich ist, insbesondere wieweit über den Tod hinaus das Denken

durch Belehrung beeindruckt und gelenkt und damit eine „Willenswendung" hervorgerufen werden kann, mag dahingestellt bleiben. Sicherlich ist der westliche Mensch in diesen Dingen sehr mangelhaft entwickelt, wie auch Prof. Jung bemerkt. In den Palitexten finden wir Anregungen ähnlicher Art, wir verweisen auf die Lehrrede „Gilāyanam" (Sam. Nik. V S. 408[4]).

Sehr bemerkenswert ist die Übereinstimmung des Bardo Thödol in seinem dritten Abschnitt mit den Ergebnissen der Psychoanalyse. Es ist mindestens lehrreich, daß man im Osten schon viele Jahrhunderte vor Freuds Entdeckung den „Ödipus-Komplex" kannte. Während aber die Psychoanalyse auf der Suche nach vorbewußten Regungen nicht über die gegenwärtige Daseinsform zurückführt, stellt der Bardo Thödol die Verbindung zwischen der zerfallenden und der nächsten Daseinsform her.

Aber auch zum zweiten Abschnitt des Bardo haben wir im Westen gewisse übereinstimmende Erfahrungen, die bei uns freilich nur als dunkle Seite des Lebens bekannt sind, als geistige „Umnachtung", und zwar in der Form der „Bewußtseinsspaltung" (Schizophrenie). Wir verweisen auf unseren früheren Aufsatz hierüber. Sehr lehrreich sind die Betrachtungen Prof. Jungs zu diesem Abschnitt des Bardo Thödol. Hier zeigt sich aber auch ganz besonders, wie nötig die rechte Belehrung über die Wirklichkeit in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit von Geist und Körper ist. Jung spricht von der „folgenschweren Kapitulation vor den objektiven Kräften der Seele". Damit meint er das Aufgeben des Selbstes, den Verzicht auf die „vernunftgeheiligte Suprematie der Ichhaftigkeit", der zu dieser Kapitulation führe. Hier im Westen kennen wir diese „Kapitulation" meist nur in der Form der „Geisteszerspaltung", als einen Krankheitszustand. Das hängt sicherlich mit der übertriebenen äußeren Aktivität des westlichen Menschen zusammen. Im Osten hat man diese Selbst-Aufgabe seit Jahrtausenden ganz systematisch bis in die feinsten „unterbewußten" Regungen hinein als „Yoga" geübt, ohne in dem Maße innerlich zu zerreißen, wie es die krankhafte Bewußtseinsspaltung bei uns zeigt. Ihre letzte Höhe, auf der sie sich von jeder Überschwänglichkeit und Phantasterei freimacht und völlig nüchtern und klar auf dem Boden der Wirklichkeit steht, hat die Selbst-Aufgabe aber erst in der unverfälschten Buddhalehre gefunden. Hier ist

[4]) B. L. u. D. Jahrg. VI Heft 4.

sie praktisch und theoretisch gleichermaßen gesund fundiert und und damit frei von inneren Widersprüchen und bei richtiger Anwendung auch praktisch frei von den Gefahren der inneren Zerreißung.

Das Leben der Menschen ist ja ohne ein gewisses Maß von praktischer Selbstaufgabe unmöglich, auch bei uns im Westen. Doch der Mensch ist ein komplexes Wesen und versteht es, aus der eigentlichen Aufgabe des menschlichen Lebens, der Selbst-Aufgabe, und der anfangslosen Ich-Sucht ein vielfach schillerndes Gewebe zu verfertigen, mit dem er die wahre Leerheit seiner „Persönlichkeit" verhüllt.

Selbst-Aufgabe, die sich nur auf das Individuelle, das „Subjektive", erstreckt und das Nicht-Individuelle, das „Objektive", sei es als kosmisches Bewußtsein oder sonstwie, nicht nur bestehen läßt, sondern die Auflösung i n dieses Objektive erstrebt, das ist keine echte Selbst-Aufgabe, sondern der Versuch, das Selbst in ein Über-Selbst hineinzuretten. Ob das Selbst individuell oder kollektiv (Über-Selbst) ist, das ist ein Unterschied geringeren Grades. In jedem Falle gibt es Eigen-tum. Die Wirklichkeit in ihrem ununterbrochenen Spiel der Verwandlung kennt aber im tiefsten Grunde kein „Eigen". „Dieser Körper gehört nicht euch, gehört nicht anderen, als altes Wirken ist er zu betrachten, als Ergebnis des Wirkens, des Denkens, des Empfindens" (Samy. II S. 64/65). Der Körper mit allen Sinnesvermögen, das Denken eingeschlossen, ist Ergebnis selbsttätigen Wachstums und als solches „wirklich", keine bloße Täuschung. Wohl aber täuscht sich dieser Wachstumsvorgang darin, daß er sich für den Ausdruck eines verharrenden, ewigen Selbstes hält. Dazu treibt ihn anfangsloses Nichtwissen. Aus diesem stammt die Triebkraft, der Lebensdurst, der freilich dunkel und unbewußt ist. Vom Standpunkt des Ich-Wahns, des „Subjekts", aus ist dieses Treiben das „Objektive" (um mit Jung zu sprechen). Beide stehen notwendig miteinander in Verbindung und bedingen einander gegenseitig. Dieses Spiel in seiner Ganzheit als die „fünf Greifegruppen" ist die Zusammenfassung des Subjektiv-Bewußten und des Objektiv-Unter- (oder Un-)bewußten, und man kann vom letzteren nicht mehr als von „mein" oder „dein" oder „sein" sprechen. „Mein" Unbewußtes, dieser Ausdruck ist ein Widerspruch in sich; denn auf das Unbewußte als das „Jenseits des Rationalen" (was nicht gleichbedeutend ist mit „irrational" im Sinne eines Transzendenten) paßt diese Ausdrucks-

weise nicht mehr, so wenig wie man von zwei oder drei „Unbewußten" sprechen kann in gleicher Weise wie von zwei oder drei „Personen" oder „Ichen". Nur wo die Ratio, das logisch-begriffliche Denken, arbeitet, gibt es Ich und Mein, Wir und Unser usw. Die ausgeprägteste Form des logischen Denkens mit seinen De-finitionen und Gegensätzen ist vielleicht die Zahl. Wo die Logik nicht mehr Fuß fassen kann, hört auch die Möglichkeit für feste Um-grenzungen, Gegensätze und Zahlen auf. Daher hat es auch keinen Sinn, im Verhältnis zwischen Ober- und Unterbewußtsein oder zwischen Ich und Unbewußtem von Subjektiv und Objektiv zu sprechen, wie Jung es tut.

An diesem Punkte heißt es nun aber sehr genau weiterdenken, d. h. wirklichkeitsgemäß denken und sich nicht von der „subalternen" Denkform der Logik überrumpeln lassen. Wenn das Unbewußte nicht mein, dein, sein usw., d. h. nicht „individuell"[5]) ist, so ist es damit noch lange nicht „kollektiv", ein „All-eins", eine kosmische All-Gesamtheit. Weil es jenseits der Ratio, der Logik steht, kann man es auch nicht durch die Mittel der Logik verstehen, „be-greifen". Deshalb ist es aber kein unenträtselbares Geheimnis schlechthin, sondern es enthüllt sich „von selber" auf dem letzten Wege, den das Leben, die Wirklichkeit uns bietet, dem Wege des Nicht-mehr-Begreifens, des Loslassens, des Verzichts und der Sammlung auf sich „selber", wobei es sich dann als restloses Entstehen und Vergehen enthüllt.

Die Saugkraft des „Kosmos" mit seiner „Polarität" ist offenbar so stark, daß nur wenige Menschen sich dem Zwange der Logik entziehen können, der sie immer wieder in die Netze der begrifflichen Gegensätze hineinverstrickt. In Wirklichkeit gibt es keine Gegensätze, sondern nur Wachsen und Wuchern einerseits, Aufhören mit Wachsen und Wuchern anderseits, und zwischen

---

[5]) Das Wort „individuell" ist hier lediglich als begrifflicher Gegensatz zu „kollektiv" gemeint. Der Lebensvorgang der fünf Greifegruppen ist ein sich selber begrenzender und zugleich von der Außenwelt sich unterscheidender Wachstumsprozeß, insofern also ein Einzelvorgang. Gebraucht man das Wort individuell in diesem Sinne, so ist der Lebensvorgang als das Ganze der fünf Greifegruppen, also mit Einschluß des „Unbewußten", allerdings individuell d. h. unteilbar oder einheitlich, nämlich hinsichtlich der wirk-mäßigen oder wirk-lichen (kammischen) Selbstverantwortlichkeit. Nicht individuell oder einfacher: dividuell ist der Lebensvorgang aber in dem Sinne, daß er ein „komplexer", sich in sich selber formender und damit u. U. sogar „zerspaltender" Vorgang ist.

beiden klafft kein unüberbrückbarer Abgrund wie zwischen den begrifflichen Gegensätzen, sondern das erste kann zum zweiten werden durch Übung. Und das ist aller Weisheit letzter Schluß: im Aufhören mit Wachsen und Wuchern hört eben alles auf, das Spiel der fünf Greifegruppen in seiner Gesamtheit, nämlich das Bewußtsein und das Unbewußte. Nur auf dieser gedanklichen Grundlage hat die praktische Verbindung beider im „Yoga", in der Selbst-Vertiefung ihren widerspruchsfreien Sinn und kann nun völlig gesund vor sich gehen. Wobei freilich der Mensch des Westens sehr bald merken wird, daß er bei seiner Lebensweise nicht viel erwarten darf, daß er in erster Linie Geduld und in zweiter und dritter Linie ebenfalls Geduld lernen muß. D. h. der Mensch des Westens muß lernen, daß eine Hauptaufgabe in der Erfüllung der „sittlichen Übungen", der Sīlas besteht, weil sein Geist für feinere Entwicklungen vorläufig noch zu grob ist. Ist die feinere gedankliche Grundlage und geistige Haltung nicht vorhanden, dann besteht stets die Gefahr der Übertreibung und damit der (krankhaften) Bewußtseinsspaltung.

In der Einleitung des Herausgebers und in seinen Anmerkungen ist viel von dem Unterschied zwischen der esoterischen, eigentlichen und der exoterischen, für die große Masse der Anhänger bestimmten Auslegung des Buddhismus die Rede. Diesen Unterschied macht Dr. Evans-Wentz auch bei der Wiedergeburtslehre unter Berufung auf die Autorität verschiedener Hindus und Buddhisten. Nach der esoterischen Auslegung wäre es nicht möglich, daß ein Mensch in einer untermenschlichen Sphäre wiedergeboren wird. In jedem, auch dem tiefststehenden Menschen, sei ein „flux vital humain", ein menschlicher Lebensstrom enthalten, der sich nicht z. B. in der Tierwelt wiederverkörpern könne. Nur in einem Zeitablauf, der ebensolange dauere wie (nach der wissenschaftlichen Entwicklungslehre) die Aufwärtsentwicklung aus dem Tierreich ins Menschenreich, also im Verlaufe von vielen Jahrtausenden oder -millionen könne eine solche Degenerierung des flux vital humain stattfinden. Die exoterische Auffassung, die wörtlich nimmt, was die buddhistischen Texte über die Wiedergeburt in untermenschlichen Lebensgebieten sagen, sei nur eine populäre Übertreibung, die lediglich erzieherische Bedeutung als Abschreckungsmittel habe. Zur Bestätigung führt Dr. E.-W. u. a. einen bedeutenden Vertreter der Deszendenztheorie an, nämlich Huxley. Denselben Huxley, der gesagt hat: Wenn man eine

Anzahl Affen an ebensoviel Schreibmaschinen setzte, und diese tippten nun darauflos, jahraus, jahrein für lange Zeit, so würden sie die ganze geistige Schöpfung der Menschheit in Vergangenheit und Zukunft produzieren; im Laufe der Zeit müßten ja sämtliche irgendwie möglichen Buchstaben- und Wortkombinationen zutage treten. Man kann wohl sagen, daß das wissenschaftlich-materialistische Denken hier so groteske Formen annimmt, daß sie kaum noch zu überbieten sind. Nur eine unglaubliche Verkennung des Wesens aller Geistigkeit kann zu solchen gedanklichen Bocksprüngen führen und findet eine gewisse Rechtfertigung nur als Gegenausschlag des geistigen Pendels nach jahrhundertelangen Übertreibungen in entgegengesetzter Richtung, der Verabsolutierung des Geistes. Keinesfalls aber können wir Huxley als Zeugen für eine „esoterische" Auslegung der Wiedergeburtslehre gelten lassen, wenn er sich auch wohlwollend über diese Lehre geäußert hat.

Abgesehen davon ist zu dieser esoterischen Auslegung folgendes zu sagen: Erstens ist der Hinweis auf Esoterik überhaupt bedenklich; denn man kann schließlich mit „geheimen" Überlieferungen alles rechtfertigen. Zweitens ist die Berufung auf die ihrem Wesen nach materialistische Entwicklungslehre für das buddhistische Denken nicht stichhaltig, worüber wir an anderer Stelle sprachen. Drittens lehrt die Erfahrung allzu deutlich, daß der kammische Aufstieg, die Aufwärtsentwicklung im Sinne der Entsüchtung und Entselbstung unendlich viel langsamer geht als das Heruntersinken, die Verstärkung der Ich-Sucht. Schon die alltägliche Erfahrung in der Erziehung der Kinder zeigt es, wie *leicht* ein Kind Unarten *annimmt* und wie *schwer* es solche *aufgibt*. Wer sich selber ehrlich beobachtet, der weiß, daß ein Herabsinken, d. h. die Betätigung der Greifesucht, leicht ist, sehr viel leichter als das Nichtgreifen. Um auch nur das gegenwärtige Niveau einigermaßen zu bewahren, muß man sich anstrengen, wieviel mehr zur Weiterentwicklung in der Richtung des Loslassens. Die *kammische* und die *wissenschaftlich-entwicklungsgeschichtliche* Linie sind eben zweierlei. Und viertens: Wie wir schon sagten: es gibt nur *ein* Kriterium für uns zur Beurteilung von richtig oder falsch, die Übereinstimmung mit bzw. der Widerspruch zu der Anattā-Lehre. Die wörtliche Auffassung der Lehre von der Wiedergeburt, wie sie die Palitexte ebenso wie der Bardo Thödol geben, steht nicht im Widerspruch zur Lehre von der Nichtselbstheit. Es könnte danach

ebenso die „esoterische" wie die „exoterische" Auslegung richtig sein. Es wäre sehr schön, wenn die Esoteriker recht hätten. Wir fürchten aber, es ist zu schön, um wahr zu sein, und es könnte geschehen, daß ein Mensch, der sich darauf verläßt, eines Tages bitter enttäuscht wird, weil er sich mit seinem Menschentum in Sicherheit wiegte und die Anstrengung zu dessen Erhaltung vernachlässigte.

Damit sind wir am Ende unserer Betrachtungen über den Bardo Thödol. Es ist verständlich, wenn Prof. Jung als Psychologe von ungewöhnlichem Tiefblick sagt, dieses Buch sei ihm „seit dem Jahre seines Erscheinens sozusagen ein steter Begleiter gewesen", und wenn er die Frage aufwirft, ob nicht am Ende diese alten lamaistischen Weisen doch einen Blick in die vierte Dimension getan und dabei einen Schleier von großen Lebensgeheimnissen gelüftet hätten. Wenn wir bedenken, mit welcher Offenheit diese Menschen dem Tode gegenübertreten, und damit vergleichen, wie der westliche Mensch sich vor dem größten Ereignis des Lebens zu verstecken sucht; wie es bei uns als selbstverständlich gilt, einem Sterbenden die Wahrheit möglichst bis zuletzt zu verheimlichen, dann müssen wir wohl fragen, auf welcher Seite die höhere Kultur ist: bei Menschen, von denen der Europäer meist nur weiß, daß sie Gebetsmühlen drehen und sich zeitlebens nicht waschen, oder hier bei uns. Das hat mit dem Lamaismus als einer späteren Entwicklungsform des Buddhismus nichts zu tun. Der Lamaismus als Institution liegt uns fern.

Schriftlich soll der Bardo Thödol im achten Jahrhundert n. Chr. zum ersten Male von Padma Sambhava, dem aus Indien stammenden buddhistischen Mönch, niedergelegt sein, möglicherweise ist er schon in der vorbuddhistischen Zeit Tibets, in der alten Bön-Religion verwendet worden.

Über einige philologische Fehler in den Übersetzungen können wir hinwegsehen (z. B. la yoga statt le yoga in der französischen, die Dharma, die Sangha staat der Dharma, der Sangha in der deutschen Übersetzung, wo Sangsāra auch einmal den weiblichen, ein andermal den sächlichen Artikel hat).

Das Werk enthält eine Anzahl Bildtafeln mit Darstellungen, die sich auf die verschiedenen Stadien des Zwischenreiches beziehen, und einige buddhistische und lamaistische Symbole, wie das Rad-Zeichen. K. F.

Ewigkeitszauber

Von L. v. M.

(Schluß)

Die Ankunft

Er war eine Weile gegangen, als er sich umsah und die Gegend ihm bekannt vorkam, ohne daß er hätte sagen können, wo er sich befand. Als er ein schönes Tor aus Schmiedeeisen erblickte, auf das er gerade zuschritt, wußte er: „Hier bin ich zu Hause.“ Zugleich hob sich seine Brust vor Freude, und sein Schritt wurde jugendlich elastisch. Noch ehe er den Eingang erreicht hatte, öffneten sich vor ihm Tür und Tor. Ein Hund stürzte als erster heraus und sprang unter Freudengebell an seinem Herrn hoch. Zwei entzückende rotwangige Kinder liefen ihm nach und begrüßten den Ankömmling nicht weniger stürmisch. Und eine junge, reizende Frau hielt das Jüngste im Arm dem Vater entgegen. Als er sie nun alle in einer Umarmung umfing, klopfte sein Herz so laut, als wenn es vor Freude brechen sollte.

In höchster innerer Erregung wurde ihm nur dieses bewußt, daß er nach langer, langer Abwesenheit endlich wieder daheim war. Was inzwischen geschehen war, hatte er vergessen, und was hier vor sich ging, kam ihm auch nur allmählich in Erinnerung, wenn er die Menschen in der ihm einst so wohlbekannten Umgebung sah.

Da man ihn in eine grüne, von Jasmin und Kletterrosen umrankte Laube hineinzog, wo ein Teetisch gedeckt war mit Kuchen, belegten Brötchen, Obst usw. und er von den Delikatessen so viel in sich hineinstopfte, wie die ihn von beiden Seiten mit Liebkosungen bedrängenden Kinder es erlaubten, da merkte er ein weiteres: daß er Hunger hatte.

Alle wurden nicht müde, zu erzählen, zu fragen und sich zu freuen; sie schienen gar nicht zu merken, daß der Gast im eigenen Hause nur einsilbig antwortete, weil er sich in der Lage nicht ganz zurechtfinden konnte. Die gute Frau erriet doch wohl alles; denn sie machte dieser Szene ziemlich bald ein Ende und überließ den Mann der Ruhe, die er gewiß recht nötig brauchte.

Das Reich der Ewigkeit

In den ersten Tagen konnte Ferdinand nicht genug staunen über das unerhörte Glück, das ihm beschieden war. Wo das Auge

hinblickte, blühte und grünte es. Er sah sich von sorgender Liebe umgeben und genoß in vollen Zügen die Freuden, die Wohlstand sowie ein verfeinerter Geschmack bieten. Die Seinen wurden ihm täglich lieber, sein Tisch war immer gedeckt, jeder Wunsch erfüllt. Briefe von Behörden, Steuerzettel, unbezahlte Rechnungen störten so wenig seinen Frieden wie Berufsgeschäfte. Von früh bis spät durfte er tun, was er wollte. Seine Frau sagte niemals „nein", wenn er einen Wunsch äußerte.

Inmitten dieses herrlichen Lebens umwölkte doch ein leiser Schatten zuweilen seine Stirn, wenn er darüber nachdachte, wie er denn in diese Lage gekommen war, und welche Zukunft seiner harrte.

Es konnte nicht ausbleiben, daß er mit seiner Frau über diese Dinge sprach. Sie erinnerte ihn nun an den Wunsch, den sie beide in ihrem früheren Leben in einer bedeutungsvollen Stunde geformt und mit dem Gelübde bekräftigt hatten, mit solchem Leben ewig zufrieden zu sein. Unter Tränen bat ihn die Gute, er möge doch so einzigartiges Glück nicht durch Grübeleien zerstören. „Du kennst den ganzen Umfang unseres Glücks noch nicht", fuhr sie fort. „Sieh mich an; mit diesem Aussehen habe ich dir am besten gefallen, so hast du mich am innigsten geliebt, und so will ich immer bleiben. Unsere Kinder sind uns nie lieber gewesen als in diesem Alter, wo wir täglich an ihnen neue Reize entdecken und sie selbst in ihren kleinen Unarten entzückend finden. Denke nur an die Sorgen, die wir früher mit ihnen durchmachen mußten: Krankheiten, schlechtes Lernen, die bösen Übergangsjahre. Und wie sie dann selbständig wurden, unseren Händen immer mehr entglitten und uns dann manchen Ärger verursachten."

„Ja, bedenke ich es recht", gab er zu, „so habe ich durch meine erwachsenen Kinder mehr Ärger und Kummer erfahren als durch die Unternehmungen der Konkurrenz, die Kundschaft und den Amtsschimmel.

„Das geschah deshalb, weil wir die Kinder so lieb hatten und so viel von ihnen erwarteten. Ich habe unseren Hans auch niemals so geliebt wie unser Hänschen, das ich auf den Schoß nehmen, herzen und küssen konnte. Nun bleibt er immer so, der kleine Liebling."

„Wie denn, soll er nicht wachsen?" fragte Ferdinand erschrocken, denn diese Folgerung hatte er noch nicht gezogen.

„Aber wozu denn auch, Liebster? Gefällt er dir denn nicht, wie er ist?"

„Gewiß, gewiß. Auch mir gefällt er in diesem Alter am besten. Ich kann mir nur nicht vorstellen, wie das werden soll, wenn er nicht wächst und sich entwickelt, an Körper und Geist zunimmt."

„Du lieber Mann, wie kannst du nur — so weltlich denken! In der Ewigkeit kann es doch nicht Wachsen und Entwicklung geben. Das gibt es nur auf der unvollkommenen Erde. Hier ist alles vollkommen, und darum bleibt es, wie es ist."

„So, so", sagte Ferdinand nachdenklich, und er wunderte sich über seine Frau, die so gut Bescheid wußte und sich hier so schnell zurechtgefunden hatte.

„Also selbst hier im Reich der Ewigkeit sind uns die Frauen überlegen, und wir müssen zu ihnen in die Schule gehen", dachte er, aber er sagte es nicht.

Von der Zeit an fand Ferdinand sich in seiner Lage zurecht, so daß er seltener bei seiner Frau Belehrung suchen mußte. Zugleich aber war die überschwengliche Freude über Neues und Ungewohntes hin, und er genoß nur noch das Behagen des wohlsituierten Mannes, der die Freuden des Lebens ausgekostet hat, und dem der auserlesene Genuß Gewohnheit geworden ist.

Alle Wünsche erfüllt

Man glaube übrigens nicht, daß Ferdinands Glück sich nur auf das Familienleben erstreckte. Es reichte so weit, so schien es wenigstens, wie seine Wünsche reichten. Was er wollte, war da, fertig zu seinem Gebrauch bereit — es gab weder Vorbereitung noch Nachwirkung. Dies erfreute ihn zuerst, denn es ergab eine erstaunliche Ersparnis an Kräften und vermehrte die Genußfähigkeit um ein Vielfaches. Der reiche Mann erfährt ähnliches schon hier auf Erden, da ihm die mühseligen Vorbereitungen der Dinge, die er genießt, erspart bleiben und er von den oft üblen Wirkungen, die gerade hier folgen, auch nur das Wenige merkt, das seine eigene Person betrifft. Hier im Reiche der Ewigkeit gab es auch für die eigene Person keine üblen Wirkungen. Er mochte z. B. essen, soviel er wollte, er verdarb sich nie den Magen — er wurde aber auch nie richtig hungrig. Er konnte auch Wein, Bier, Likör trinken und sich daran berauschen, wann es ihm beliebte. Aber es gab auch hier keine Folgen, und der Rausch war im Grunde kein richtiger Rausch gewesen, und ein Rauschmittel, das

nicht richtig berauscht, ist gar kein richtiges Rauschmittel, so dachte er. Mit anderen Dingen, auch edleren Genüssen, ging es nicht anders; sie gingen merkwürdig „ungenossen" an ihm vorüber. Da wurde es ihm klar, daß alles vollwertige Genießen durch mühselige Vorbereitungen und meist schmerzliche Nachwirkungen erkauft wird.

„Jetzt merke ich es", dachte er, „daß es mit dem Genießen überhaupt nichts ist. Genuß beruht auf Täuschung hier wie dort. Lange, mühselige Vorbereitungen und lange, schmerzliche Nachwirkung wiegen dort die stärksten Freuden nicht auf. Hier aber, wo jede Steigerung von vornherein ausgeschlossen ist, wird der Genuß selbst fraglich."

Ferdinand wußte, daß er solchen Reflexionen nicht nachgehen durfte, wenn er des Lebens, so wie es eben war, und wie er es gewollt hatte, froh werden sollte.

„Ich bin undankbar", sprach er weiter zu sich selbst. „Das Schönste und Beste, das ich je genossen habe oder mir ausdenken konnte, eben das ist mir geworden. Und nun bin ich damit nicht zufrieden, nur deshalb, weil es allzu beharrlich, allzu unveränderlich ist. Ist nicht Veränderlichkeit und Vergänglichkeit das größte irdische Leiden? Müssen nicht logischerweise Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit, wie sie hier bestehen, das größte Glück sein? — Will ich Elender auch die Vollkommenheit unvollkommen haben?"

Ein Freund ist Goldes wert

Ferdinand hatte den lebhaften Wunsch, sich mit einem Freund über die Dinge auszusprechen, die ihm zu schaffen machten und trotz aller Versuche, sie zu unterdrücken, einen bitteren Tropfen in seinen Freudenbecher mischten. Sein Freund Franz, der Maler, schien ihm die geeignete Persönlichkeit zu sein, und er empfand es als einen besonders günstigen Umstand, daß es ihm glückte, den ausfindig zu machen. Er schätzte den Maler wegen seines Mutes, seiner unbedingten Aufrichtigkeit und seiner genialen Einfälle, wogegen seine Lebensweise, die der Ordnung und Sittenstrenge entbehrte, sein Mißfallen erregte. Doch diese Mängel in seiner Umgebung führte Ferdinand auf die pekuniären Schwierigkeiten zurück, mit denen der Maler immer zu kämpfen hatte. Hier im Gefilde der Seligen glaubte er den Freund nicht weniger behaglich installiert zu finden, als er es selber war.

Wie groß war daher sein Staunen, als auf sein Klingeln eine

schöne, aber nachlässig gekleidete und wenig Zutrauen erweckende Frau öffnete. Der ungünstige Eindruck, den er an der Tür empfing, steigerte sich, als man ihn in ein Wohnzimmer von unbeschreiblicher Unordnung führte, das allen Zwecken zugleich zu dienen schien. Unser Held wäre am liebsten davongelaufen, ohne den Freund wiederzusehen, aber da dieses nicht gut angeht, wenn man seinen Namen an der Tür genannt hat, fügte er sich ins Unvermeidliche. Er setzte sich in einen Lehnstuhl, nachdem er eine Tasse mit Kaffeerest sowie einen abgeknöpften Hemdenkragen, die darauf lagen, mangels eines geeigneten Platzes auf den Fußboden gestellt hatte.

„Also auch hier Armut, Unordnung, Staub, Schmutz, kurz alles Elend wie auf der Erde. Wie geht das nur zu? Hier ist etwas, das ich nicht verstehe", seufzte er, innerlich recht mutlos geworden.

„Willkommen, Freund", schreckte es ihn plötzlich empor. Da sah er im malerischen Anzug eine Gestalt vor sich, derart strahlend im Glanze eines wahrhaft himmlischen Glückes, daß Ferdinand förmlich geblendet meinte, so siegreiche männliche Schönheit noch nicht gesehen zu haben. Es war unmöglich, der Herzlichkeit des früheren Freundes zu widerstehen und seinen begeisterten Reden nicht gern zuzuhören. Selbst das Zimmer, das unserem Ferdinand so mißfallen hatte, bekam ein ganz anderes Aussehen, wenn es dieser genialen Persönlichkeit gewissermaßen als Rahmen diente. Die Gemälde an der Wand ergänzten in leuchtendem Farbenspiel seine Reden. So schön hatte er auf Erden nicht gemalt, nicht so hinreißend gesprochen.

So wie der Mensch auf Erden ein völlig eigenartiges, naturnahes Erleben durch die Kunst erfährt, so wurde der Besuch bei dem Künstler zum starken Erlebnis für Ferdinand, und der Wille, dieses Leben weiterzuführen, wurde stark in ihm.

Aufklärung führt zu raschem Ende

Seitdem sahen sich die Freunde öfter, und die Frage, die Ferdinand in seinem Herzen verschlossen trug, drängte sich allmählich doch hervor.

Als der künstlerische Freund einstmals wieder schwungvolle Reden geführt hatte, fragte er geradezu: „Sage mal, was ist eigentlich dein Ziel? Ich war früher Kaufmann und lebte vom Handel, wie du Maler warst und von der Malerei lebtest. Hier, wo uns

das Leben mit allem, was es schön und wert macht, gesichert ist, treibe ich keinen Handel. Was willst du mit der Malerei?"

„Die Kunst ist sich selber Zweck", sagte Franz stolz. „Sie ist Ausdruck von Lebenslust und Lebensschönheit und hat keinen Zweck."

„Ich dachte, die Kunst solle das Leben veredeln, über Trübes hinweghelfen, über niedere Sinnesfreuden hinausführen!"

„In den niederen Sphären des Lebens, wo das Gemeine vorherrscht, ist es so, und die Kunst hat auch diesen Zweck. Doch wirkt in solchen Ebenen weder höchste Kunst, noch echtes Künstlertum. Höchste Kunst kennt nichts und will nichts als ihre eigene Herrlichkeit, wie der ewig herrliche Gott nichts will als seine eigene Herrlichkeit."

„Da kann man also Kunst und Gott gleichsetzen."

„Sehr richtig. Beide Begriffe sind verschiedene Aspekte derselben göttlichen Wahrheit."

„Wenn es über diese selbstbewußte Herrlichkeit nicht hinausgeht, so muß doch hier alles Leben erstarren!"

Überraschend sagte Franz in gleichgültigem Ton: „Ja, es erstarrt, wenn es nicht zurücksinkt ins Gemeine."

„Und das sagst du so ruhig! Das dünkt mich entsetzlich."

„Ja, weil du nicht weißt, daß höchste Erfüllung und letzte Vollkommenheit nichts anderes als Erstarrung sein kann."

„In diesem Sinne ist wohl auch das Wort ‚ewig' und ‚Ewigkeit' zu verstehen?"

„In keinem anderen."

Franzens Beredsamkeit wußte noch viel zugunsten der Ewigkeitswelten zu sagen, hauptsächlich dieses, daß, wo sich nichts ereignet, einem auch nichts Böses zustoßen kann, so daß man hier nichts zu fürchten habe. Aber Ferdinand hörte ihn kaum. Er war aufs tiefste verletzt durch diese Enthüllungen, und er sah doch ein, daß er keinem Vorwürfe machen dürfe als sich selber. „Ich war zu leichtgläubig", dachte er. „Der Glanz dieser Welten hat mich eine Zeitlang geblendet. Aber die Erstarrung, die innere Leere wurde mir immer klarer. Nur ich selber war hier der Schöpfer, der diesen Puppen Leben schenkte, richtiger: der Wunsch, der mich beseelte. Zurück will und muß ich. Nicht in mein himmlisches Heim, wo die ewige Sicherheit erstarrten Lebens herrscht, sondern in mein armes, irdisches Haus zu meiner guten, alten Frau und meinen lieben, großen, ungehorsamen Kindern. — Den

Rest meines irdischen Lebens will ich tragen und nach Himmelswelten und ihrem Ewigkeitszauber nicht mehr verlangen. Doppelt glücklich, wer beides durchschaut und auf beides verzichten kann ..."

Als er die Augen wieder aufschlug, lag er in seinem gewohnten Bett und seine gute, alte Frau besorgte ihn freundlich und gewissenhaft. Er erwachte wie aus einem langen Schlaf, wie nach einer überstandenen schweren Krankheit. „Es gibt Träume", sagte er, „die für uns bedeutungsvoller sein können als Jahrzehnte gewohnten Lebens."

Einer werdenden Mutter

So soll es sein, wenn einst dein Tag bricht an,
Da Mutterschaft dich glückdurchsonnt wird segnen,
Da eines andern Wesens Daseinsbahn
Die deine kreuzt in hoffendem Begegnen:

Dann sollst du diesem jungen Erdengast,
Der bei dir Zuflucht sucht nach langem Wandern,
Gewähren die ersehnte, kurze Rast,
Bis ihn sein Schicksal weitertreibt — mit andern.

Dann weine nicht! Es ist des Daseins Los.
Entstehn — Vergehn ist das Gesetz der Welt.
Nicht bietet Zuflucht uns Samsaras Schoß,
Nur auf uns selbst ist unser Sein gestellt.

Dann tritt beiseit'. Nichts bleibt dir mehr zu tun;
Du hast erfüllt dann, was dir aufgegeben —
Laß alles Müh'n und alle Sorg' dann ruhn —
Ein jeder lebt ja nur sein eignes Leben! K. M.

Buddhistische Spaziergänge

Die „Buddhistischen Spaziergänge" bringen nichts Neues, keine neuerrungenen Erkenntnisse, keine Fortschritte auf dem Wege der Lehre. Sie sind „Spaziergänge" im Sinne von Ruhe und Erholung gedacht. Aber wie uns nichts in der Welt mehr unverbunden mit der Lehre dastehen möge, so soll auch hier der Versuch gemacht werden, zu zeigen, wie das Erkannte sich in das Alltagsleben einführen läßt und der Gedanke an die Lehre, wenn auch nicht tief philosophisch, so doch regsam überall mit Leben und Wirklichkeit verknüpft werden kann und auch soll. Möge ein jeder daraus machen, was ihm beliebt.

1) Die kleine Stadt

Wenn ich doch dort spazierengehen könnte, wo ich gern gehe! Und wo gehe ich denn gern? Wo alte Häuser stehen. Ich liebe die kleinen Städte mit den alten Häusern oder den großen Bauernhöfen, ich liebe alte Möbel, ich liebe die deutsche Vergangenheit vor hundert Jahren oder etwas mehr. Ich liebe die Zeit um 1800. Sie ist eine der Heimaten meines Denkens. Ich liebe die Biedermeiermöbel und die alten Trachten, die Hausgiebel und die ältesten Lampen und die Kerzen. Ich wähne hier ein längst verlorenes Vaterhaus. Ich ahne hier ein Leiden, das ich einmal mitgelitten habe. So gehe ich denn durch alte Straßen und denke — an mich.

Ich habe ein lebhaftes Traumleben. Mehrere Träume in einer Nacht, dazwischen kurzes Aufwachen, sind keine Seltenheit. Die meisten Träume sind sinnvoll, und unter diesen stehen Träume gewissen Leidens obenan. Ich träume von Kriegen, von Verwundeten, von Soldatenleichen auf freiem Felde oder hinter Mauern, von amputierten Gliedmaßen, von langen, dunklen Räumen mit Reihen von Betten, von Männern mit Waffen, die mir feindlich begegnen, von Flucht in wahnsinniger Eile und Angst.

Was bedeutet das, wenn ich es zusammenhalte? Eine Vergangenheit, deren ich mich nicht erinnere, die aber ihre Schatten noch in mein unbewußtes Leben sendet? Ist Traum Erinnerung? Habe ich einmal so intensiv gelebt und erlebt, daß jene Vorgänge mehr als andere Lebzeiten haftengeblieben sind? War ich 1807 und 1813 dabei? Und habe ich danach unter weniger markanten Umständen, die der Vergessenheit leichter verfallen konnten, gelebt? Vielleicht! Ich mag solch einen Gedanken gern annehmen.

Ein anderer Umstand ist dann aber auch sicher: Aus jener Zeit stammt meine Hinneigung zum Buddhismus gewiß nicht. — Ich möchte einmal Indien durchreisen und sehen, ob dort für mich auch etwas anklingt. Die Palisprache ist mir fremd. Ich habe überhaupt sehr wenig Begabung für fremde Sprachen und liebe es nicht, sie zu lernen. Die gepriesenen baulichen Schönheiten jener Länder bedrücken mich mehr, als sie mich anziehen könnten. Überhaupt ist Pracht und Luxus etwas, dem ich eine gewisse Abneigung entgegenbringe. Ich würde immer ein schlechtes Gewissen im Besitze von Pracht haben, weil ich mich des Gedankens an die, die unter Armut zur gleichen Zeit leiden, nicht erwehren kann. Manchmal geht das so weit, daß ich nicht einmal die Schönheit

von Berg und Tal, Wald und Land genießen kann, ohne den Gedanken an die, die nicht mitgenießen können, sondern in dunklen Räumen arbeiten müssen. Dieses böse Gewissen verdirbt mir etwas an jedem Genuß. Wissen die Leute, die uns bei der Heimkehr fragen: „War es schön?“, denn gar nicht um diese Verminderung des Wohlbefindens?

Und nun kommt mir noch ein anderer Gedanke in diesen Straßen: Möchte ich hier wohl wiederkehren? Muß ich hier wohl wiederkehren? Würden die Menschen, bei denen ich einkehren muß, solche sein wie die, die jetzt neben mir gehen? Und mir graut. Mit Absicht suche ich mich und mein Denken immer weiter von dem Denken dieser Menschen um mich zu entfernen, damit sie nicht einmal in Zukunft meine Eltern werden. Damit mein Denken im Tode nicht den Weg zu ihnen nimmt. Ich suche eine Zuflucht im Tode, aber noch kann ich mir kein Elternhaus vorstellen, in das ich einkehren möchte. Die Häuser Indiens kenne ich nicht und kann mich ihnen deshalb nicht angleichen, und diese modernen Häuser, sie lehne ich ab, alle, alle. Wenn ich einen Schluß von meinem bisher letzten Elternhause auf ein künftiges ziehen soll, wenn ich bedenken muß, daß ich das letzte Mal hier geboren wurde — um wieviel habe ich mich dann verändert, so daß ich hier nicht mehr hineinpassen würde? Dem Charakter nach kann ich mir auch jetzt noch keine Mutter vorstellen, die ich meiner letzten vorziehen könnte. Wenn überhaupt eine Frau heiraten und Kinder großziehen kann, dann sollte es eine sein, die „so ist“, wie diese meine Mutter zu mir gewesen ist. Meinen Vater habe ich weniger verstanden. Eheleute, Eltern sind bis zu gewissem Grade ja immer einander fremd. Sie sind nicht Kinder e i n e r Familie, nicht verwandt von Geburt an. Sie passen mehr oder weniger gut zusammen, oft erstaunlich wenig! Aber auch dort, wo der Abstand der Gatten voneinander groß ist, werden Kinder geboren, die von b e i d e n Eltern Eigenschaften „geerbt“ haben. Ja sogar in solchen Ehen, die sich selber als unglücklich bezeichnen, kommt es vor. Das Kamma, das zum Material hinzutritt, s u c h t sich aus der Summe der Gene die aus, welche es jedes Mal braucht und entwickelt sie nach eigener Fähigkeit. Ich weiß, daß ich in manchen Dingen meinem Vater ähnlich bin, also auch er der anziehende Faktor meines Kamma hat sein können. Er war friedlos. Er konnte keinen Zustand sorglosen Behagens ertragen und ruhig über sich ergehen lassen.

Er jagte immer nach neuen Unternehmungen, stürzte sich selber in Sorgen und Kalamitäten. Er konnte nicht glücklich, friedlich sein. Er wollte es nicht. Wenn nun auch die Art meiner Sorgen eine andere ist, das habe ich doch mit ihm gleich: ich kann nicht glücklich sein, mich treibt das Denken ruhelos vorwärts. Wenn ich allein bin, merke ich gleich einem murmelnden Bach mein unaufhörliches Denken. Ich kann denken was ich will, aber aufhören zu denken kann ich nicht. Ich kann es nur für kurze Zeit unterdrücken. Dann weiß ich, ich tue gleich einem Kinde, wenn es die Wasserleitung aufdreht und den Hahn zuhält. Denken läßt sich nicht unterdrücken, es muß zum Versiegen kommen. Und es kann nur zum Versiegen kommen, wenn ihm Nahrung fehlt, und Nahrung wird erst dann fehlen, wenn die Notwendigkeit des Denkens aufhört, der Hunger danach. Dieser Hunger hört auf, wo „durchgedacht" ist. Durchdenken heißt für mich, so manchen Gedanken viele Male denken, bis er mir zur zweiten Natur geworden und als Eigenschaft meines Charakters verankert ist. So soll es geschehen mit den Gedanken „Vergänglich, Leidvoll, Nichtselbst"! So soll es geschehen mit den Gedanken der Lustlosigkeit und der Haßfreiheit. Ehe das nicht abgetan ist, kann kein Mensch glücklich sein. Gerade Lust, das Vergnügen, hindert das innere Weiterkommen. Es liefert dem Menschen Nahrungsstoffe schlechter Art, und der Nachgeschmack ist immer eine Depression. Jede Lust wird bezahlt mit Katzenjammer, von mir wenigstens! Und jede Entsagung, sofern man sie sich nicht abzwingt, sofern sie aus der Reife des Denkens notwendig wird, hinterläßt das Gefühl der Reinheit und Erleichterung.

Welch entsetzliche Armut, welch Elend in diesen alten Häusern wohnen mag! Es gibt ein törichtes Mitleid, und es gibt ein weises Mitleid. Dem törichten verfalle ich immer wieder. Aus Mitleid mit denen um mich gebe ich ihren Wünschen nach. Wie viele Dummheiten meines Lebens habe ich aus Mitleid begangen! Und ich tue das noch. Törichtes Mitleid ist ein Laster, ein Charakterfehler. Warnend höre ich die Worte: „Das eigene Heil gib nimmer auf um fremdes, noch so großes Heil." Geschlagen hat mich auch einmal ein altes chinesisches Wort: „Wenn der Koch davon läuft, so verläßt darum der Priester doch nicht seine Opferschalen und läuft in die Küche." Wie oft habe ich das Denken an die Lehre, mein bißchen freie Zeit, hergegeben, um in

die Küche zu laufen und hungernde Mäuler zu stopfen, die ohne mich ja auch hätten leben müssen! Es ist der Makel meines Lebens. Und dann weiß ich, wo ich Gefahr laufe, wiedergeboren zu werden: In dem Lande, wo man werktätiges Mitleid als höchste Moral ansieht und immer nur in Küchen steht, anstatt Opferschalen zu halten. Das soll mein Entschluß sein, daß ich mich künftig mehr zu den Schalen halten will, wohinein das Opfer der Entsagung gelegt wird.

Der Abend ist feucht und die Luft ist reiner geworden. Der Spaziergang, obwohl er mit Lust begonnen hatte, hinterläßt nun doch keine Stimmung der Unlust. Neue Kraft ist in mir — zum Entsagen. M. L.

Zweifel

II.

Wir sprachen im vorigen Heft darüber, daß man den Einwand machen könnte: „Der Buddha lehrt, daß alle Lebewesen wiedergeboren werden, daß das Leben des Einzelnen mit dem Tode nicht aus ist, daß jedes Wesen seinem Wirken entsprechend nach dem Tode wieder auftaucht. Das kann niemand nachprüfen. Wir sind also hier ebenfalls auf den Glauben angewiesen, und mit dem Glauben erscheint wiederum die Möglichkeit für den Zweifel und damit auch das Opfer des Intellekts.“

Hier möchte ich auf diesen Einwand näher eingehen. Er stammt nicht so sehr von der Seite der Ewigkeitsgläubigen wie von der Seite der vielen, die ohne weiteres annehmen, daß mit dem Tode „alles aus“ sei, weil sie nur dem trauen, was sie mit ihren fünf Sinnen wahrnehmen können, dem Denken aber nur sehr nebensächliche Bedeutung zumessen. Es ist zuzugeben, daß dieses Mißtrauen gegen das Denken und seine Fähigkeit zur Einsicht nicht ganz unberechtigt ist, wenn wir betrachten, auf welche Irrwege uns diese Fähigkeit schon geführt hat, welche Unmenge von widersprechenden Lehren und Glaubenssätzen der Mensch im Verlaufe der paar Jahrtausende seiner uns zugänglichen Geschichte schon hervorgebracht hat; Lehren, die sich auf die Dauer doch immer wieder als Trugbilder eines vom wirklichen Geschehen sich loslösenden Denkens erwiesen, richtiger gesagt: eines Denkens, das v e r s u c h t e , sich vom wirklichen Geschehen loszulösen. Denn wirklich loslösen kann sich das Denken gar nicht von der Wirklichkeit, sondern es bleibt deren Gesetzen genau so

unterworfen wie der Körper des Menschen oder wie irgendein anderer Gegenstand. Es hieße aber das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn man aus den vielen Fehlbildungen, die das Denken hervorgebracht hat, den Schluß zieht, daß Denken überhaupt minderwertig sei und überhaupt keine Erkenntnisse zutage fördern könnte, die über das hinausgehen, was uns gewöhnlich durch die fünf Sinne zugänglich ist. Wie überall, kommt es auch hier auf die Übung an.

Es ist freilich nicht zu erwarten, daß ein Mensch, der sich nie mit tieferen Fragen des Lebens befaßt hat, plötzlich tiefe Erkenntnisse ans Licht bringt. Das ist ebensowenig möglich, wie daß einer, der nicht durch Übung gelernt hat, mit dem nötigen Handwerkzeug und Material umzugehen, plötzlich ein Haus bauen wollte nach allen Regeln der Kunst. Damit ist noch nicht gesagt, daß man nun unbedingt die übliche staatlich vorgeschriebene Lehrzeit und -form durchmachen müßte; es genügt, wenn man sich überhaupt richtig übt. So kommt es auch nicht darauf an, daß man soundsoviel Schulen, Universitäten usw. besucht, um zu wichtigen Erkenntnissen zu kommen; es genügt, daß man sich im rechten Denken übt. Wie überall, macht auch hier die Übung den Meister. Schon früher einmal wies ich darauf hin, daß auch der Buddha nicht sozusagen Fachmann für Religion und Philosophie war. Das waren vielmehr im alten Indien die Brahmanen. Der Buddha entstammte aber einer Adligen-Familie und gehörte der Kriegerkaste an. Wenn er auch die Erziehung genossen hat, die man damals den jungen Adligen zuteil werden ließ, so war er in der Hauptsache doch Autodidakt, Selbst-Lehrer im besten Sinne. Er sagt von sich: „Selbst habe ich erkannt, wen sollte ich als Lehrer haben?"

Spricht man mit Menschen, die in der üblichen oberflächlichen Weise den allgemeinen materialistischen Standpunkt vertreten, so geben sie meist zu, daß man auch anders über die Frage: „Was kommt nach dem Tode?" denken kann. Sie sagen dann auf den Hinweis auf ein Leben nach dem Tode etwa: „Man kann das nicht wissen", oder „das wird sich finden." Gehen sie noch etwas weiter, so sagen sie: „Das mag ja sein, aber ich weiß nichts davon, also geht es mich nichts an." Ein älterer Herr von der behäbigen Art der sogenannten Ernährungstypen sagte: „Warum soll ich mich davor fürchten?" Was ganz richtig ist, denn Furcht ist nur als Selbstfurcht angebracht, d. h. indem

man die Gefahr sieht, die für das eigene Wirken in der Übertretung der Zuchtregeln liegt; im übrigen ist Furcht ein Zeichen falschen Denkens. „Wo immer sich Fürchten erhebt, da erhebt es sich im Toren, nicht im Weisen." Furchtlosigkeit setzt also richtiges Verhalten voraus, und dieses wiederum richtiges Denken, wie umgekehrt richtiges Denken auch richtiges Verhalten voraussetzt, so daß Denken und Verhalten oder Lebensführung in gegenseitiger Abhängigkeit stehen.

Der Gläubige dagegen erkennnt grundsätzlich an, daß das Leben des Einzelnen mit dem Tode nicht zu Ende ist, und daß die Art der Fortsetzung nach dem Tode in irgendwelcher Beziehung zum Verhalten des Einzelnen hier in diesem Leben steht. Der Buddha stellte deshalb schon zu seiner Zeit den Gläubigen über den krassen Vernichtungslehrer, für den es ja keine gedanklichen Motive zu einer Selbstzucht gibt. Zwar sieht der gläubige Christ dieses Leben hier als einmalig an und glaubt, daß mit dem Tode die ewige Seligkeit oder die ewige Verdammnis eintreten werde, je nachdem. Dabei besteht keine Einigkeit in der Auffassung darüber, ob diese Entscheidung schon sofort nach dem Tode eintritt oder erst am „Jüngsten Tage", und wo etwa die verstorbenen „Seelen" sich bis zu der Entscheidung aufhalten. Die katholische Kirche hat hier in ihrer bekannten Klugheit den Ausweg des Fegefeuers gefunden, mit dem sie sowohl den menschlichen Bedürfnissen nach Milderung des krassen Entweder-Oder, das in der Entscheidung über ewige Seligkeit oder Verdammnis liegt, entgegenkommt, als auch sich der Wirklichkeit der Wiedergeburt nach dem Wirken nähert. Von hier aus gehört gar nicht mehr so viel dazu, um auf den Gedanken der Wiedergeburt zu stoßen.

Der wesentliche Unterschied zwischen den Glaubenslehren und der buddhistischen Wiedergeburtslehre liegt nicht in der Tatsache des Weiterlebens nach dem Tode überhaupt, sondern in der Auffassung über die treibende Kraft, die dahin führt. Erst hier scheiden sich die Geister. Hier kommt alles darauf an, daß wir unvoreingenommen denken und beobachten.

Je nachdem wie ich den jetzigen, gegenwärtigen Augenblick des Lebens betrachte, in welchem Maße ich mich jetzt hier durchschaue, je nachdem zeigt sich mir die Zukunft und die Vergangenheit. Betrachte ich mich in diesem gegenwärtigen Augenblick als Ausdruck einer ewigen Seele, die als solche von Ewigkeit zu Ewigkeit besteht, so muß diese ewige Seele notwendig unabhängig von

dem vergänglichen und unreinen Kleide sein, das der Körper dann darstellt. Andernfalls würde sie in die Vergänglichkeit mit hineingerissen werden. Der Gläubige mag dann zusehen, wie er dieses „absolute“ Ding, die ewige Seele, die frei ist von jeder Beziehung, doch in Beziehung zu dem Körper bringt, ohne ihre Reinheit zu beschmutzen, ihre Absolutheit aufzuheben. Er kann das nur durch Außerachtlassung der logischen Schlußfolgerungen, d. h. durch das Opfer des Intellekts. Logik allein kann zwar keine tiefen Erkenntnisse schaffen (sie ist, wie Dr. Dahlke sagte, nur Diener und dient der Wahrheit ebenso wie dem Irrtum), aber wirkliche Erkenntnisse dürfen nicht wider-logisch sein; denn Logik als Denkform ist eine Form der Wirklichkeit.

Auf der andern Seite macht sich der oberflächliche Materialist über die treibende Kraft des Lebens wenig Gedanken. Er begnügt sich mit der Feststellung, daß er da ist und von Vater und Mutter entstammt. Es kommt ihm nicht zum Bewußtsein, daß die Eltern nicht die wirklichen Erzeuger seiner selbst sein können. Wären sie wirklich die Erzeuger, dann wäre es unbegreiflich, daß er selber sich „Ich“ nennt und als ein einzigartiges Lebewesen, ein sogenanntes Individuum erlebt, das von den Eltern ebenso verschieden ist, wie es ihnen ähnelt. Gerade der krasse Materialist, der nur das anerkennt, was seine fünf Sinne ihm zu erkennen geben, legt ja größten Wert auf seine „Eigenheiten“ und verlangt als selbstverständlich, daß andere Rücksicht darauf nehmen. Außerdem bedenkt er nicht, daß schon der Begriff der Materie das Denken voraussetzt, das diesen Begriff bildet. Das heißt mit andern Worten: bloße Materie gibt es überhaupt nicht, sondern es gibt stets nur be-krafteten Stoff, wobei die Grade der „Be-kraftung“ sehr verschieden sein können, so verschieden, daß wir bei einem Gegenstand, der uns entgegentritt, sagen: „Er ist tot“, obwohl auch in ihm ein gewisses Maß von eigensinniger Kraft wirkt, und beim andern: „Er ist lebendig“, weil hier das sozusagen „hebende“ Moment das Massig-Schwere weit überwiegt.

Sehen wir hier von den sogenannten toten Dingen ab. An jedem lebenden Vorgang, jedem Lebewesen, insbesondere an sich selber sieht der unvoreingenommen beobachtende und denkende Mensch in jedem Augenblick die ununterbrochene gegenseitige Beeinflussung vom sogenannten Körper und vom sogenannten Geist. Wenn ich erschrecke, ganz gleich, was die äußere Veranlassung dazu sei, dann treibt dieser gedankliche Reiz das Blut aus

dem Kopf; ich werde blaß, das Herz klopft stärker usw. Eine in der Hauptsache gedankliche Ursache wirkt sich auf den Körper aus. Esse ich zuviel oder zu schwere Sachen, dann bekomme ich Verdauungsstörungen, Kopfschmerzen, das Denken wird unklar und unfähig zur Konzentration, ich werde mißmutig, übellaunig usw. Eine wesentlich k ö r p e r l i c h e Ursache wirkt auf das Denken, auf das Gemüt ein.

Alle Vorgänge im Leben lassen sich grundsätzlich auf diese beiden Beispiele zurückführen, nur unendlich mannigfach variiert. Etwas anderes gibt es nicht im Verlaufe des ganzen Lebens und kann es nicht geben, weil der ganze Lebensvorgang durch und durch Ernährung ist, geistig wie im ersten Beispiel und körperlich wie im zweiten. Und es gehört nichts anderes als Unvoreingenommenheit dazu, um festzustellen, daß hinter diesem Spiel der Ernährung nicht ein rätselhaftes „Etwas“ steht, das es in Gang hält, eine ewige Seele als Ausdruck eines Gott-Schöpfers, ein wahres Selbst (Attā), oder wie man dieses geheimnisvolle „Etwas“ sonst nennen will, sondern daß sich dieses Spiel der Ernährung selbständig unterhält, sozusagen magisch-zauberhaft, wie im Märchen der Hirsetopf selbsttätig kocht. Wobei allerdings gegenüber dem märchenhaften Hirsetopf der große Unterschied besteht, daß der Lebensvorgang Ich, um sich selbsttätig erhalten zu können, die Außenwelt körperlich und geistig als Nahrung ergreifen muß, also immer wieder ergänzungsbedürftig ist. Mit der Zauberei ist es also doch eine zweifelhafte Sache. Es ist eine Zauberei, die nicht der Willkür eines „Zauberers“ unterliegt, sondern in ihren eigenen Fesseln, in Gesetzen, die sie sich selber durch die Nahrungsaufnahme schafft, verläuft. Das Zauberhafteste an diesem Lebenszauber aber ist, daß er sich selber bändigen kann, indem er die Zauberkraft, die er aus sich selber immer aufs neue hervorbringt, den Lebensdurst, durch Übung im Verzichten, im Loslassen allmählich zur Ruhe bringt.

Und dies nun ist der eigentliche Beweis für die Richtigkeit der Lehre von der Wiedergeburt, wie sie der Buddha zeigt: die Möglichkeit des Aufhörens. Es ist aber ein Beweis, der nicht allein durch intellektuelles Wissen, durch bloße Schlußfolgerungen sich ergibt, sondern in der Verwirklichung durch das ganze persönliche Leben in Zucht und Gedankensammlung.

Wenn wir uns vorstellen wollen, der zauberhafte Hirsetopf wäre mit Wissen von sich selber begabt, er hätte „Selbstbewußt-

sein", so würde er selbstverständlich denken: „**Ich** koche", während doch nur ein Koch**vorgang** sich vollzieht, genau wie bei einem gewöhnlichen Topf, den die Hausfrau mit Wasser und Hirse gefüllt und aufs Feuer gestellt hat, nur mit dem Unterschied, daß der Zaubertopf nicht erst gefüllt und aufs Feuer gestellt zu werden braucht, sondern selbsttätig aus sich selber heraus kocht. Wenn man den Hirsetopf nun fragen würde: „Was ist denn dieses Ich, von dem du sprichst, für ein Ding? Ist es das Eisen oder die Hirse oder das Wasser oder die Hitze oder der Dampf?" Dann müßte der Topf antworten: „Nein, das alles ist nicht mein Ich." Vielleicht würde er dann auf den Einfall kommen zu sagen: „Mein Ich ist transzendent und als solches ewig und unwandelbar. Es ist die ewige Seele, die ein Teil Gottes ist." Das würde er sagen, obwohl er doch die Fähigkeit des Kochens mitsamt den Zutaten selber **ist**, was er eben nicht weiß.

Ebensowenig ist an meinem sogenannten Ich die Form das wahre Selbst noch die Empfindung oder die Wahrnehmung, die Begriffsbildungen oder das Bewußtsein, sondern das ganze Spiel der fünf Greifegruppen geht auf in einem selbsttätigen Vorgang der Ernährung.

Der gläubige Mensch wird sich vielleicht getroffen fühlen, wenn wir ihn mit einem Hirsetopf vergleichen. Uns liegt fern, ihn zu kränken. Der Ungläubige aber, das Wort im gewöhnlichen Sinne des Materialisten genommen, wird sagen: „Alles ganz schön, was soll aber der Zaubertopf, den es doch nicht gibt, als Vergleich für den Lebensvorgang?" Gewiß, den Zaubertopf gibt es nicht. Aber das Märchen hat doch einen Sinn. Man kann es eine Art unbewußter Projektion des Lebensprozesses auf das Gebiet des Nicht-Lebens, eine Übertragung des selbsttätigen Wachsens und Wucherns auf sogenannte tote Gegenstände nennen. So mag es wohl als Vergleich für den Lebensvorgang dienen.

Daß der Lebensprozeß, der sich selber Ich nennt, tatsächlich ein selbsttätiger Vorgang ist, das kann jeder Mensch an sich selber erkennen, wenn er sich ohne Voreingenommenheit beobachtet. Hat er das in einem einzigen Moment des Lebens festgestellt, in einem einzigen Augenblick, wo das Denken sich auf den Lebensvorgang Ich sammelt ohne irgendwelches Verlangen, ohne Lebensdurst, dann hat er damit grundsätzlich den gesamten

Lebensvorgang durchschaut, wie er sich seit jeher vollzogen hat und immer wieder vollziehen wird, so lange die Sucht nach Formen, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, Berührungen und Begriffen sich geltend macht und zum Ergreifen der Außenwelt in dieser sechsfachen Form führt. Etwas anderes gibt es nicht im Leben. Damit diese Vorgänge sich vollziehen, genügt durchaus das Nichtwissen, daß es so ist. Und der Ichbegriff ist nur die Bestätigung, die der Lebensdurst sich über sein Nichtwissen gibt, eine Art Blankovollmacht auf einen Herrn Unbekannt, der Trick, mit dem der Lebensvorgang sich selber seine Notwendigkeit und Beharrlichkeit vorspiegelt, während er doch, wie Dr. Dahlke sagte, auf „Abbruch" da ist. Freilich ein Abbruch, der fast immer wieder zum Aufbruch wird in einem stets aufs neue sich ergänzenden Freß-Spiel, das, von sich aus unersättlich, niemals zu wirklicher Befriedigung führt. „Und käm' von Gold ein Regen auch, nicht das gibt dem Verlangen Ruh'", heißt es im Dhammapada.

Haben wir so einen einzigen Augenblick des Lebens durchschaut als restlos vergänglich, dann wird dieser eine Moment zum Musterbild für die ganze anfangslose Reihe der Daseinsmomente, die der einzelne Lebensvorgang darstellt. Jeder Augenblick wird gleichzeitig zu einem Moment der Geburt wie des Sterbens. Geburt im Hinblick auf den vorigen Lebensmoment, aus dem heraus der gegenwärtige sich ergibt im selbsttätigen Wachstum; Sterben im Hinblick auf den kommenden Lebensmoment, in den der jetzige hineinwächst. Was wir im gewöhnlichen Sinne Sterben nennen, ist dann nur ein Sonderfall des dauernden Sterbens; ein Sonderfall, der sich grundsätzlich nicht von jedem andern Lebensaugenblick unterscheidet. Der Unterschied liegt äußerlich betrachtet darin, daß zu „Lebzeiten" das zurückbleibende oder abgestoßene, „tote" Material sehr gering ist im Vergleich zu dem noch weiter brauchbaren; während im Sterbemoment (im gewöhnlichen Sinne) der ganze sogenannte Körper abgestoßen wird als „tot" und unbrauchbar für die Zwecke des Lebensdurstes und dieser, die treibende Kraft, an einem neuen Material weiterwirkt, das den „Überlebenden", den Verwandten und Freunden des Gestorbenen, nicht mehr sichtbar ist. Es hat, wie Dr. Dahlke sagte, ein „Schichtwechsel" stattgefunden, aber die Arbeit des Fressens und Ergreifens geht ununterbrochen weiter. Daß der Lebensdurst mit dem Alter als solchem nicht geringer wird, das kann jeder an sich selber erleben; und man braucht nur alte Menschen zu beobachten,

um festzustellen, daß der Lebensdrang durch das Alter keineswegs gemildert wird, sondern nur seine Ausdrucksmöglichkeiten ändert, meist nicht im günstigen Sinne.

Der Schichtwechsel des Sterbens ist mit großen Erschütterungen und Entscheidungen für den betreffenden Lebensvorgang verbunden; das macht das Sterben zu dem wichtigsten Ereignis des ganzen Lebens, richtiger gesagt: der ganzen jeweiligen Daseinsform. So hat es menschliches Denken auch immer betrachtet, ganz gleich, welche Vorstellungen es sich sonst über das „nach dem Tode" machte. Es liegt im Wesen des Lebens als Greifesucht, daß jedes Lebewesen das festhalten will, was es jetzt „hat", daß es sich vor dem Sterben fürchtet, weil es nicht weiß, was nachher kommt. Wie wir aber schon sagten: Diese Furcht ist ein Zeichen falschen Denkens. Deshalb kommt es darauf an, furchtlos zu werden, in erster Linie dem Sterben gegenüber. Das aber ist nur zu erreichen, wenn man sich richtig dazu einstellt. Sich richtig einstellen, heißt von der buddhistischen Einsicht aus: immer bereit sein zum Loslassen. Das kann man nur, wenn man sich immer und immer wieder im Loslassen übt, mit andern Worten, wenn man Selbstzucht übt, wenn man sein Leben nach den sittlichen Übungen, den fünf Silas einzurichten strebt und das Denken immer wieder auf Gierlosigkeit, Wohlwollen zu allen Wesen und das Fallenlassen von bloßen Theorien und Gedankenkonstruktionen richtet.

Das ist eine Sache der Übung, mit der man immer wieder anfangen muß, so gut man eben kann. In solcher Übung stärken sich Wissen und Wandel in gegenseitiger Abhängigkeit, und nur so kann der Zweifel an der Lehre von der Wiedergeburt überwunden werden. Damit kommen wir noch einmal auf den im vorigen Heft abgedruckten Brief des Anonymus zurück. Ein „ewiges Selbst" würde, wie wir schon sagten, nicht nur die Wiedergeburt nach dem Wirken, sondern Leben überhaupt und zugleich sich selber unmöglich machen. Wiedergeburt nach dem Wirken ist nur möglich, wenn der Lebensvorgang in einem restlosen Spiel des Ergreifens aufgeht, wie der Buddha es zeigt. Dann ist der Lebensvorgang ganz und gar Leiden, und dann gibt es eine Erlösung vom Leiden im Aufhören des Lebensdurstes.

Verehrung ihm, dem Lehrer! K. F.

Bücher und Mitteilungen

Eranos-Jahrbuch 1936, herausgegeben von **Olga Fröbe-Kapteyn**. **Rhein-Verlag 1937**. 332 Seiten. Leinen 12 RM.

Im Rahmen des Gesamtthemas „Die Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West" hielt Professor C. G. Jung auf der vorjährigen Eranos-Tagung einen Vortrag über „die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie". Er bezeichnete seine Ausführungen als „Versuch zur Ehrenrettung der alten Alchemie". Nach der Darstellung Jungs ist dieses für den modernen Menschen so dunkle und unzugängliche Stück mittelalterlichen Geisteslebens (das wir im Bewußtsein unserer wissenschaftlichen Überlegenheit gern als „Aberglauben" abtun) seinem eigentlichen Wesen nach ein Akt in dem Drama der „Bewußtwerdung der Menschheit". „Der alchemische Prozeß der klassischen Zeit (von der Antike bis zum Ende des 16. Jahrhunderts) war eine an sich chemische Untersuchung, in welche sich auf dem Wege der Projektion unbewußtes psychisches Material mischte." Wie jeder derartige „Projektions"-Vorgang ist auch die Alchemie ein Erlösungsversuch, also eine religiöse Angelegenheit. Dabei tritt der Alchemist der Erlösungsidee der christlichen Kirche gegenüber. Nach christlicher Auffassung ist der Mensch das zu Erlösende. Er „überläßt der autonomen göttlichen Figur die Erlösungsleistung". Nach der Auffassung der Alchemisten ist der Mensch der Erlöser und „rechnet sich die Verpflichtung zur Ausführung des erlösenden opus zu, indem er den leidenden und darum erlösungsbedürftigen Zustand dem Stoffe überhaupt zuschreibt". In der Durchführung dieses Werkes vollzogen sich dann eben „Projektionen des Unbewußten" in den zu verarbeitenden Stoff, und zwar der „unpersönlichen, rein dinglichen Natur des Stoffes" entsprechend Projektionen von „unpersönlichen, kollektiven Archetypen". „In Parallele mit dem kollektiven Geistesleben jener Jahrhunderte ist es hauptsächlich das Bild des in der Dunkelheit der Welt gefangenen Geistes, d. h. die Unerlöstheit eines als peinlich empfundenen Zustandes relativer Unbewußtheit, welche im Spiegel des Stoffes erkannt und deshalb am Stoffe behandelt wird." Hieraus ergab sich eine dunkle und für unser Denken nicht leicht zugängliche Symbolik, die eine umfangreiche alchemistische Literatur ausfüllt. Ob es sich lohnt, diese mit vieler Mühe durchzuarbeiten, mag dahingestellt sein. Prof. Jung meint, daß „die historische Ausbeute hinsichtlich des aufgehäuften symbolischen Materials, welches eine fast unmittelbare Beziehung zu dem uns psychologisch bekannten Individuationsprozeß hat", groß sei.

In der Betonung der alchemistischen Erlösungs-Handlung gegenüber der christlichen Auffassung vom Menschen als dem zu Erlösenden kommt das zu allen Zeiten mehr oder weniger deutlich vorhandene Problem des Verhältnisses zwischen Kollektivität und Individuum oder Gesellschaft und Persönlichkeit zum Ausdruck. Die Betrachtungen, die Jung hierüber im Zusammenhang mit Goethes Faust und Nietzsches Zarathustra anstellt, sind sehr bemerkenswert. Wenn er sagt: „es scheint mir von einiger Wichtigkeit zu sein, wenn wenigstens Einzelne oder die Einzelnen einzusehen beginnen, daß es Inhalte gibt, die der Ichpersönlichkeit mindestens nicht zugehören, sondern vielmehr einem psychischen Non-ego zuzuschreiben sind", so stimmen wir

dem gern zu. Es wäre noch hinzuzufügen, daß die sogenannte Persönlichkeit, die mit so anmaßender Selbstverständlichkeit auftritt, dieses Nicht-Ich selber ist als das Spiel der fünf Greifegruppen. Damit erklärt sich dann auch der „Individuationsprozeß", von dem Jung sagt: „Der wissenschaftliche Terminus ‚Individuation' will nun keineswegs bedeuten, daß es sich dabei um einen restlos bekannten und aufgeklärten Tatbestand handle. Er bezeichnet bloß das noch sehr dunkle und erforschungsbedürftige Gebiet der persönlichkeitsbildenden Zentrierungsvorgänge im Unbewußten. Es handelt sich um Lebensvorgänge, welche von jeher, ihres numinosen Charakters wegen, den bedeutendsten Anstoß zur Symbolbildung gegeben haben. Und diese Vorgänge sind geheimnisvoll, insofern sie dem menschlichen Verstande Rätsel aufgeben, um deren Lösung er sich noch lange und vergeblich mühen wird. Es ist nämlich durchaus zweifelhaft, ob der Verstand in letzter Linie das geeignete Instrument ist oder nicht."

Als Buddhisten wissen wir, daß der „Individuationsprozeß" einen Entwicklungsvorgang enthüllt, der in der Ablösung des Einzelwesens, als des Spiels der fünf Greifegruppen, aus der kosmischen Verbundenheit besteht und dessen letztes Ziel das wirkliche Ende, die Selbst-Auflösung der fünf Greifegruppen ist. Dieser Vorgang führt aus der Nichtwissen-gebundenen, triebhaften All-Verbundenheit, oder richtiger gesagt: aus dem anfangslosen widerspruchsvollen Streben des Einzelwesens, sich selber zu sichern, indem es sich durch den Lebensdurst immer wieder mit dem Kosmos verbindet, zur Höchstentwicklung des Ich-Bewußtseins im Ich-Begriff. Damit erreicht der Lebensvorgang das gefährlichste Stadium, in dem stets, um mit Jung zu sprechen, die „Inflation des Bewußtseins" droht, wie sie Faust und Zarathustra-Nietzsche zeigen. Wer ihr verfällt, ist den notwendig daraus folgenden Katastrophen ausgeliefert. Doch der Punkt höchster Gefahr ist zugleich der Wendepunkt. Es gibt eine Weiterentwicklung über das Ich-Bewußtsein hinaus, nicht zurück zur dumpfen „participation mystique", sondern in die lichten und klaren Höhen der bewußten Auflösung des Ich-Dünkels, der Selbst-Opferung und damit Selbst-Auflösung ohne irgendwelchen Vorbehalt. Wir wissen allerdings, daß der Verstand von sich aus diese Lösung nicht finden kann, die als letzte Möglichkeit im Leben ruht, und ohne deren Verwirklichung der Lebensvorgang nie befriedigt werden kann. Wir wissen aber auch, daß dazu ein „Glaube" an ein Transzendentes nicht nötig ist, sondern B e l e h r u n g über die W i r k l i c h k e i t als restlos vergänglich, wie sie uns der Buddha gibt, und Umstellung des Lebens in der Richtung des Loslassens.

Professor M a s s o n - O u r s e l, Paris, sprach über d i e i n d i s c h e n E r l ö s u n g s t h e o r i e n i m R a h m e n d e r H e i l s r e l i g i o n e n und d i e G n a d e n l e h r e i m r e l i g i ö s e n D e n k e n I n d i e n s. Heilsreligionen nennt M.-O. diejenigen, „die versuchen, irgendeinen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit zu ‚retten', gleichsam als drohe ihm Unheil, als bestünde Lebensgefahr für ein Prinzip, das nicht sterben darf". Zu ihnen rechnet er auch den Buddhismus, auf den diese Definition aber nicht paßt, da es in der Buddhalehre ein solches „Prinzip" nicht gibt. Allen Heilsreligionen und somit nach M.-O. auch dem Buddhismus soll u. a. das gemeinsam sein, daß sie „das Heil auf transzendente Erkenntnis gründen, die die Vernunft übersteigt: Mysterien, Dogmen jenseits des Verstandes, Offenbarungen, intellektuelle Intuitionen außerhalb der diskursiven Verständigung". Was

den Buddhismus betrifft, so ist sein Wesen gerade dies, daß er sich nicht auf eine „transzendente" Erkenntnis gründet. Eine transzendente Erkenntnis, so wie man den Ausdruck „transzendent" üblicherweise gebraucht, würde auf ein „Prinzip, das nicht sterben darf", hinweisen. Das ist ein reines Gedankending. Die Erkenntnis der buddhistischen Wirklichkeitslehre ist a-metaphysisch (um den Ausdruck Dr. Dahlkes zu gebrauchen) und besteht in der Einsicht, daß Greifesucht oder Lebensdurst der Lebens- und Leidensschöpfer ist, und daß im Aufhören der Greifesucht, im Loslassen Leben und Leiden aufhören. Diese Einsicht und die aus ihr folgende Befreiung eine „negative" zu nennen, wie M.-O. es tut, ist eben so falsch, wie sie etwa eine „positive" nennen zu wollen, weil im Aufhören auch die Begriffe (das Wort im üblichen Sinne gebraucht) mit ihren „Gegensätzen" aufhören.

Mrs. Rhys Davids behauptete in ihrem Vortrag „Erlösung in Indiens Vergangenheit und in unserer Gegenwart", daß im frühen Buddhismus „der wahre Mittelpunkt der Lehre nicht etwa Freiheit oder Befreiung, sondern Wegwissen: die notwendige Pflege und Entwicklung der Kunst des Reisens" gewesen sei, des Reisens nämlich zum „höheren Selbst" hin. Sie sagt ausdrücklich, daß sie nicht Buddhistin, dennoch vollkommen überzeugt sei, daß Gotama Sakyamuni während seines Lebens und Lehrens viel dazugelernt habe. „Wäre ich Buddhistin, so würde ich glauben, daß der Stifter sein Wachstum schon unter dem Bobaum vollendet hatte; denn dort wurde ihm Erleuchtung . . . Kein gläubiger Buddhist würde zugeben, daß die Lehre während der Lebensdauer ihres Begründers Wandlungen unterworfen war, eine stets neue Vielheit darstellend." Wenn Mrs. R.-D. weiter sagt: „Der Buddhismus des Südens jedoch hält noch daran fest, daß die Nicht-Realität des Menschen oder des Selbst den Kernpunkt der Lehre bildet. Wer aber, wenn der Mensch nicht existent ist, wer im Bereich des Geistes, sollte dann wohl frei oder in Banden sein?", so zeigen die Fragestellung und die Ausführungen über die Khandhas (Skandhas) wieder einmal, daß ihr das Wesen der Buddhalehre fern liegt. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn Mrs. R.-D. nicht verstehen kann, daß an der Erkenntnis, die der Buddha unter dem Bobaume erlangte, nichts mehr zu wandeln war. Wohl werden sich in der Methode des Lehrens Wandlungen ergeben haben, aber nicht im Lehrgegenstand.

Den Ausdruck yonisomanasikārā übersetzt Mrs. R.-D. mit „rationales Denken" (wenigstens steht so in der deutschen Übersetzung ihres Vortrages). Was hier gemeint ist, das ist jedoch kein bloß rationales, d. h. logisches Denken, sondern sozusagen überlogisches, begriffsfreies oder meditatives Denken der Inschau. Der Buddha hat ausdrücklich gesagt, daß seine Lehre nicht der Ratio, der bloßen Logik zugänglich ist. Warum? Weil logisch-begriffliches Denken eben Begriff (Be-griff), Greifen ist, also das Aufhören des Begreifens niemals be-greifen kann.

Die Vortragende sagt: „Eines jedoch darf man nicht außer acht lassen: mögen nun diese ersten Anhänger der Lehre auf ihren Missionsfahrten den durchschnittlichen Menschen ihrer Zuhörerschaft von einer Freiheit in diesem Sinne (d. h. als ‚höchste' [anuttarā] Freiheit) gesprochen haben oder nicht, sicher ist allenfalls, daß es für das versammelte Volk keine Empfehlung der neuen Lehre bedeutet hätte, wenn die Freiheit, die sie predigten, nur eine Erkenntnis dessen gewesen wäre, daß man nunmehr das Ende des Lebens erreicht hat oder auf dem Wege dazu ist. Im allgemeinen ist nichts stärker im

Menschen als die Liebe zum Leben, und eine Religion, die davon gehandelt hätte, wie wünschenswert es sei, das Leben je eher je besser zu beenden, wäre von der Menge höhnisch abgelehnt worden." Erstens hat der Buddha selbst gesagt, was sich immer wieder bestätigt: „Versteher sind schwer zu finden", eben weil nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen nichts im Menschen und in jedem Lebewesen so stark ist wie die Liebe zum Leben. Zweitens hat der Buddha als Kenner der Wirklichkeit sehr wohl die Fähigkeiten der einzelnen Menschen zu berücksichtigen gewußt. Nur da, wo er auf Verständnis für das Ziel des wirklichen Endes von Leiden und Leben rechnen konnte, hat er ohne Umschweife darüber gesprochen, d. h. in erster Linie zu den Mönchen. In anderen Fällen hat er sich dem Verständnis der Umgebung entsprechend ausgedrückt. Drittens können wir wohl annnehmen, daß zu der Zeit, als der Buddha lebte, mehr Menschen für dieses wirkliche Ziel Verständnis hatten als zu unserer Zeit und ganz besonders im Westen. Und Verständnis heißt hier im Grunde nichts als Verständnis für Zurückhaltung, krampfloses An-sich-Halten auf Grund der Einsicht in die restlose Vergänglichkeit des Lebens, das einzige untrügliche Kennzeichen wahrer Kultur. Es bleibt dabei: Wem Leben und Entwicklung zu immer höheren Zielen ohne Ende Wert schlechthin ist, der findet genug geistige Nahrung in der Welt; der Buddhalehre aber steht er fern. Daran ändern auch die scheinbar gelehrtesten, in Wahrheit nur künstlichen und gewaltsamen philologischen Konstruktionen nichts.

Prof. E. Buonaiuti, Rom, sprach über die Erlösung in den orphischen Mysterien als einem der historischen Vorläufer des Christentums, Prof. Dr. Henri-Charles Puech, Paris, über den Begriff der Erlösung im Manichäismus, wo das Weltall gleichsam als eine Maschine aufgefaßt wird, die Erlösung produziert und sicherstellt. „Die Erlösung ist eine Frage der Einsicht und wird in ihr durch einen Akt des Intellektes und in einer anscheinend objektiven Weise gelöst. Die Erlösung ist Wissen und das Wissen Erlösung." Das klingt sehr an das buddhistische „Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein" an, hat aber nichts damit zu tun. Denn der Manichäismus baut sich wie die Zoroaster-Lehre auf zwei grundverschiedenen „Prinzipien", dem guten des Geistes und dem bösen der Materie, auf und ähnelt darin dem Sankhya.

Schließlich noch der Vortrag von Prof. Boris Vysheslawzeff, Paris: „Zwei Wege der Erlösung". V. stellte in seinen Ausführungen dem indischen Zurücktreten von der Welt (was er mit Resignation bezeichnet) das westliche Streben gegenüber, die, logisch betrachtet, unvereinbaren Gegensätze bei allen Lebenskonflikten gedanklicher wie praktischer Art durch einen „mittleren Weg" zu einer Harmonie zu verbinden. Im „tragischen Optimismus" des Christentums mit dem Ziel einer „universellen Harmonie" findet nach V. dieses Streben seinen höchsten Ausdruck. Von buddhistischer Einsicht ist dazu zu sagen: Vorübergehend gibt es solche „positive" Harmonie der Gegensätze, sei es für den einzelnen Menschen in seinem Innenleben, sei es für eine kleinere oder größere Gemeinschaft von Menschen. Sie ähnelt jedoch dem „bewaffneten Frieden" unserer Zeit und ist stets in Gefahr, zur Disharmonie zu werden. Übrigens ist auch sie nur auf Grund eines wenigstens teilweisen Verzichts der Beteiligten möglich. Unerschütterlich und unvergänglich kann nur eine „Harmonie" sein, die aus dem zweckfreien Verzicht sich ergibt. Der Weg dahin ist lang und erst dann zu Ende, wenn man für den Verzicht

keinerlei Vorbehalte mehr macht, praktischer wie gedanklicher Art. Es ist klar, daß dieses Ziel nur selten und nur von wenigen Menschen erreicht werden wird. Möge jeder ernsthaft danach streben.

Deutsches Gottestum und Buddhismus von B. Agnar. Wolfgang Richard Lindner Verlag, Leipzig.

Die kleine Schrift von 67 Seiten Umfang enthält, wie nicht anders zu erwarten, eine Menge Irrtümer und Mißverständnisse hinsichtlich des Buddhismus. Um sie alle richtigzustellen, wäre wiederum ein kleines Buch erforderlich. Immerhin ist es seit dem Erscheinen des Buches von Prof. Witte*) die erste Schrift von nichtbuddhistischer Seite, die uns in die Hände kam, worin man etwas über die buddhistischen Bestrebungen bei uns findet. Verfasser stellt die Auffassungen Dr. Dahlkes und Dr. Grimms einander gegenüber und sagt: „Es ist kein Zweifel, Dahlkes Darstellung berührt den denkenden Menschen wohltuend, und das nicht nur deshalb, weil ein abgeklärter und gebildeter Mensch hinter dieser Auffassung steht, sondern weil sie selbst von jenem noblen Duft umgeben ist, den Dahlke dem Buddhismus nachrühmt." Diese gute Note hebt der Kritiker aber sofort wieder auf, indem er fortfährt: „Worin aber besteht diese noble Kühle? Bei Licht besehen nur in der Seelenlosigkeit dieser Lehre. Das Dasein ist nach dieser Auffassung eine Maschine (von uns gesperrt; d. R.). In unsere Hand ist es gegeben, sie jederzeit zum Stehen zu bringen. Und dieses Herrschaftsbewußtsein ist beglückend; keine Wissenschaft kann es verleihen, aber das ist noch nicht Erlösung, nicht Erlöstheit, höchstens vorweggenommenes Erlöstheitsgefühl. Es ist ein feiner Genuß, diese Maschine spielen zu sehen, während man sich selbst — natürlich nur gedanklich — außer ihr fühlt." Es ist erstaunlich, wieviel Verwirrung man mit wenigen Sätzen anrichten kann, wie sich darin Wahrheit und Irrtum zu einem schwer lösbaren Knäuel „vertütern" (wie man in Hamburg sagt). Im übrigen richten sich die Einwände des Verfassers gegen den Buddhismus zum guten Teil gegen die Ideen Dr. Grimms, womit er dann offene Türen einrennt. So z. B. wenn er sagt: „Hauptgrundsatz buddhistischer Seelenlehre ist die Unerkennbarkeit des erkennenden Subjekts. Alles irgendwie sinnlich Wahrnehmbare kann erkannt werden; wer da aber erkennt, das bleibt uns für immer verschlossen. Eben darum sind Aussagen über dieses Subjekt des Erkennens unzulässig; streng genommen darf nicht einmal gesagt werden, daß es sei." Ich will nicht sagen, daß die Schrift nicht auch gute Gedanken enthielte, aber Aussprüche wie: „Erlösung ist Sache Gottes, den Einzelnen erlöst der Tod", oder: „Wie das Talent überall das Genie für überflüssig hält, muß notwendig der Buddhismus die Mystik ablehnen, denn diese ist letzte, tiefste Hingegebenheit, Buddhismus aber ist Ersatz gottsuchender Genialität durch denkerische Technik und darum — bei uns wenigstens — die Heilslehre derer, die nicht glauben können, das großartigste Bekenntnis seelischer Entleertheit, das die Menschheit geschaffen hat"; — solche und viele andere Aussprüche sind so oberflächlich, daß sie die Lektüre nicht zu einem Genuß machen. Wenn Verf. sagt: „So wenig neu die Feststellung ist, daß wir uns heute in einer Wertungswende befinden, so selten ist man sich über Art und Tiefe dieser Umschichtung klar. Unsere Buddhisten z. B. scheinen der Ansicht zu sein, ihre Welt sei von der heutigen Gärung unberührt und unberührbar.

*) Der Buddhismus in Geschichte und Gegenwart (Quelle & Meyer, Leipzig 1930).

Das ist ein bedenklicher Irrtum", so ist das eben so richtig wie falsch. Auch der Buddhist muß die „heutige Gärung" wie alle andern Menschen über sich ergehen lassen, soweit er an die Umwelt gebunden ist bzw. sich immer wieder daran bindet. Auch er ist insofern in das Gemeinschaftsleben mit hineinverwoben. Aber sein Ziel: das Aufhören des Lebensdurstes, ist davon ebenso unberührt wie von allen andern „Gestaltungen".

Das autogene Training (Konzentrative Selbstentspannung) von Prof. Dr. J. H. Schultz. Georg Thieme Verlag, Leipzig. 1937. 3. vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 11 Abbildungen, XVII u. 311 Seiten Gr.-Oktav. Brosch. 16,80 RM., Leinen 18,60 RM.

Über das „autogene Training" ist in letzter Zeit mehrfach in der Öffentlichkeit berichtet worden. Es wäre zu begrüßen, wenn diese Übungen in möglichst weiten Kreisen praktisch Zugang fänden. Daß das Buch trotz des verhältnismäßig hohen Preises jetzt bereits in der dritten Auflage erscheint, ist ein gutes Zeichen dafür, daß das Interesse für diese Dinge wächst. Das Buch ist eins der wichtigsten für alle Menschen hier im Westen, die von der Notwendigkeit der „Bewußtseinskultur" (wenn man so sagen darf) überzeugt sind. Für uns als Buddhisten ist das autogene Training, wenigstens in seiner „Unterstufe", als vorbereitendes Verfahren für eigentliche buddhistische Vertiefungsübungen sehr wertvoll und auch von Teilnehmern an unseren Unterrichts- und Aussprachestunden schon erprobt worden. Es ist erstaunlich, in welchem Maße die Menschen hier „verkrampft" sind, auch die meisten von denen, die sich zum Buddhismus hingezogen fühlen. Die Gelöstheit des Körpers allein macht es freilich auch noch nicht, wohl aber ist Beweglichkeit und Geschmeidigkeit des Denkens im buddhistischen Sinne nicht bei einem gespannten Körper möglich.

Im einzelnen verweisen wir auf unsere ausführliche Besprechung in Jahrg. III, Heft 3, und Jahrg. VI, Heft 3. Die neue Auflage ist gegenüber den beiden ersten um eine ganze Anzahl von Protokollen, Abbildungen, Registerergänzungen, Auseinandersetzungen mit kritischen und produktiven Veröffentlichungen der letzten Jahre usw. vermehrt.

The Wheel vom Juli 1937 enthält die Nachricht, daß der Kampf um die Wiedergewinnung der heiligen Stätte in Buddha-Gaya in ein neues Stadium getreten ist. Es ist ein Bund (Buddha Gaya Defence League) gebildet worden mit dem Sitz in Colombo. Er wird einen „unblutigen Feldzug" eröffnen. Eine Schar „löwenherziger" Freiwilliger von Ceylon, Birma, Chittagong und Indien wird in Calcutta zusammenkommen und nach Gaya marschieren, um sich dort vor dem Schrein als Wache aufzustellen. Es heißt dann wörtlich weiter: „Für den Anfang brauchen wir ein Heer von hundert starken und kühnen „Feuerfressern" (fire-eaters), die sogar zum Sterben bereit sind in diesem edlen Kampf für die Freiheit und Wiedergewinnung einer heiligen Stätte, die von allen Buddhisten verehrt wird."

Das Oktober-Heft bringt die Nachricht, daß bei der Maha-Bodhi Society in London ein Bhikkhu, Reverend Rambukwelle Siddhartha aus Ceylon, eingetroffen ist, um die Missionstätigkeit der Gesellschaft zu fördern. Reverend Siddhartha war als Lehrer der orientalischen Sprachen am University College in Ceylon tätig und wird bei der Maha-Bodhi-Gesellschaft in London zwei Jahre bleiben. K. F.

Wir erhalten folgende Mitteilung: Die buddhistische Akademie in Pnom-Penh (Kambodja) ist im Begriff, das Tipitaka zweisprachig, in Pāli und Französisch herauszugeben. Die Veröffentlichung leitet die bekannte Buddhologin Mlle. Suzanne Karpelès, Generalsekretärin dieses Instituts, unter Mitarbeit der europäischen Päligelehrten. Die Gesellschaft „Les Amis du Bouddhisme" in Paris (6e), 31, rue de Seine, hat den Auftrag, Vormerkungen auf diese bedeutsame Veröffentlichung entgegenzunehmen.

Vom Leiden zur Erlösung, Sinn und Lehre des Buddhismus von Alexandra David-Neel. F. A. Brockhaus Verlag, Leipzig. 1937. 196 Seiten, brosch. 5,— RM., Leinen 6,— RM. Besprechung folgt im nächsten Heft.

Briefkasten

Herr A. U. in D. In meiner Umgebung komme ich mir als Buddhist bisweilen recht vereinsamt vor. Es ist traurig, zu wissen, daß man in einer Stadt von mehr als 600 000 Einwohnern der einzige ist, der sich zur Lehre bekennt, womit ich selbstverständlich nicht gesagt haben will, daß mich das in meiner Überzeugung auch nur im geringsten wankelmütig machen könnte. Dazu habe ich nicht ein Menschenalter lang um meine religiöse Überzeugung gerungen. Es ist das Schöne bei unserer Lehre, daß wir nicht blindlings „glauben" müssen, sondern daß wir „wissen", und dieses „Wissen" kann uns niemand nehmen. Es ist ein großes Aktivum gegenüber den anderen Religionen, daß wir nicht an Dogmen gebunden sind, die sich mit den Gesetzen der Logik und den Ergebnissen der Wissenschaft schlechterdings nicht in Einklang bringen lassen, sondern daß wir auf der Lehre fußen, die das Produkt unerbittlichen logischen Denkens ist, und von deren Richtigkeit sich der Anhänger von Tag zu Tag immer von neuem überzeugen kann und muß. Sie versetzt ihn in die Lage, manches im Ablauf des menschlichen Schicksals verständlich zu finden, was ein anderer nur mit „unerforschlichen Wegen" der Gottheit erklären kann.

Antwort: Daß Sie sich als Anhänger der Buddhalehre manchmal vereinsamt fühlen, können wir verstehen. Im Grunde ist jedoch jeder Mensch einsam. Die meisten Menschen suchen dem freilich zu entfliehen, ohne zu wissen, daß jeder eines Tages, spätestens beim Sterben, sich vor sich selber verantworten muß und daher gut tut, seine eigene Gesellschaft beizeiten von Grund auf kennenzulernen. Auch da, wo es kleine Gruppen von Buddhisten gibt, kommt oft bei den Zusammenkünften nicht viel „heraus". In der Folge schlafen diese Veranstaltungen dann oft wieder ein, wie wir es aus einigen Orten hörten. Oder es gibt ziemlich nutzlose „Standpunkt"-Diskussionen, da von den Menschen, die sich hier als Buddhisten fühlen oder bezeichnen, viele zu pantheistisch-theosophischen Gedankengängen mit mehr oder weniger deutlichem Attā-Einschlag neigen. Die Hauptsache bleibt, daß Sie selber von der Richtigkeit Ihres Weges überzeugt sind. Und was sollte richtiger sein als die immer wieder sich bestätigende und in sich widerspruchsfreie Einsicht, daß alle Gestaltungen vergänglich, daß alle Gestaltungen leidvoll und daß alle Zustände ohne ein wahres Selbst sind? Wenn sich diese Einsicht auch nicht durch bloße logische Schlüsse erzielen läßt, so steht sie doch niemals im Widerspruch

zur Logik, vorausgesetzt, daß man seine Gedankengänge auf wirklichkeitsgemäßer Grundlage aufbaut.

Der namenlose Brief im vorigen Heft hat uns verschiedene Zuschriften eingetragen. Rev. Nbr. (Ceylon) schreibt: In der ‚Ich'-Lehre auch „dem geistig unbegabtesten Menschen verständlich" zu sein, ist freilich etwas viel verlangt, ungefähr soviel als dem gleich benachteiligten Menschen auch in Höherer Analysis, in Chinesisch oder Transzendentalphilosophie oder in sonst einem recht sehr schwierigen Dinge „verständlich" zu sein. Im ganzen aber ist die Anonymus-Aufforderung doch berechtigt, und man sollte ihr nachzukommen versuchen ...

Eine andere Zuschrift (von Herrn B. in M.) lautet: Der „Anonymus" ist ein typischer Fall ... M. E. ist es eine Unmöglichkeit, was der „A." will, „auch dem geistig unbegabtesten Menschen" diese Probleme klarzumachen. Wenn es richtig ist, daß „Versteher schwer zu finden sind", dann wird man wohl bei den „geistig unbegabtesten Menschen" am allerwenigsten suchen dürfen. Wenn sogar ein Buddha, um zur Erkenntnis zu kommen, jahrelang schwer ringen mußte, ein Ananda jahrzehntelang trotz des vertrautesten Umganges mit dem Meister nicht „frei" wurde, dann ist es auch nicht möglich, daß ein „eingehender, klarer" Artikel bei „geistig unbegabtesten Menschen" Klarheit schafft. — Es ist eben der typische Fall. Der Europäer ist entweder dumm oder faul, und dann glaubt er, es liege lediglich beim Lehrer, bzw. beim „Artikel", wenn nichts stimmen will — oder arrogant und anmaßend, dann ist es nur Sache der „Denkmaschine", die man einzuschalten braucht, um Erfolg zu haben. — Alles glaubt an die Allmacht des Lernens, Erlernens. Man lernt Reiten, Schwimmen, Turnen, man lernt Schachspielen und Sprachen. Aber schon hier zeigt es sich, daß ohne entsprechende Begabung kein Erfolg zu erringen ist. Man studiert Philosophie, Religion. Aber man ist auch nach tausend Stunden Philosophie noch kein Philosoph, nach genauestem Studium der Lutherbibel noch kein Protestant, nach vollständigem Auswendiglernen des Katechismus schließlich noch kein Katholik. Und warum nicht? Weil es hier noch auf mehr als eine gewisse Begabung, nämlich auf eine ganz besondere geistige Haltung ankommt. Im besonderen Maße ist dies nun beim Buddhismus der Fall. Den Beweis liefern uns unsere Pali-Professoren, die an den Quellen sitzen und sie doch nur selten verstehen ...

Soweit der Brief. Auf die Frage des Lernens und Erlernens werden wir bei anderer Gelegenheit noch zurückkommen. Herr B. macht den Vorschlag, regelmäßig eine ausgewählte Reihe buddhistischer Literatur in deutscher Sprache in der Zeitschrift aufzuführen, unabhängig davon, ob die Bücher z. Zt. noch im Buchhandel zu haben sind oder nicht. Wer den guten Willen und einige Findigkeit habe, werde sie schon auftreiben Herr B. empfiehlt, den Anonymus und ähnliche Frager zunächst auf diese Literatur zu verweisen; sollten dann noch Fragen nötig sein, dann mögen sie wiederkommen.

Unsere Mitarbeiterin, Frl. M. L., schreibt uns:

Als ich im Januar 1914 mit Dr. Dahlke in Kloster Frankenberg in Goslar zusammentraf und er mich mit so viel Güte, Geduld und Eifer über das Wesen des Buddhismus unterrichtete, da habe ich beängstigend klar empfunden, daß zum Verständnis für diese Lehre, wie der Buddha sagt, „die Stimme eines andern und tiefes Nachdenken" notwendig ist. Oft noch in späteren

Jahren habe ich erschreckend gedacht, was wohl geworden wäre, wenn ich Dr. D. nicht persönlich kennengelernt hätte, nicht persönlich von ihm belehrt worden wäre! Ich hatte mir K. E. Neumanns Übersetzung der „Längeren Sammlung" besorgt und zu lesen begonnen gleich mit dem ersten Sutta vom „Priesternetz", wie N. es nennt (Brahmajala Sutta). Ich habe mich da mühsam hindurchgequält, verstanden habe ich es nicht. Beiseitegelegt habe ich es mit dem Urteil: Das ist nichts für mich.

Nun frage ich einmal: Wer könnte wohl einen so klaren, einfachen, eingehenden Aufsatz z. B. über das Tischlerhandwerk schreiben, daß auch der ungeschickteste Mensch danach fähig wäre, Tischler zu werden? Wer könnte, wenn er einen Beruf erlernen will, diesen allein aus Büchern lernen? Die Jurisprudenz, die Philosophie, die Theologie sind reine geistige Wissenschaften, aber sie müssen durch „Hören" gelernt werden. Bücher genügen nicht. Wir wissen alle, daß Schulen, d. h. die Stimme eines Lehrers und fleißiges Arbeiten dazu notwendig sind. Fachschulen, Universitäten, Lehrgänge bei Meistern für das Handwerk usw. Keiner von den als Verkünder (oder Bekämpfer) des Buddhismus bekannten Deutschen, die nicht in Indien waren, hat den Buddha verstanden, nicht Schopenhauer, nicht Nietzsche, nicht Neumann *) oder andere. Und Dr. D. war sieben- oder achtmal in Indien — weil ihm diese Reisen notwendig erschienen.

Nein, unsere Schriften sind ein Behelf, dort wo es zu einem Unterricht nicht kommen kann. Schreibend wissen wir niemals, wie der Geist geartet ist, der dieses Geschriebene lesen wird. Wir bilden uns einen Leser ein, für den wir schreiben. Wir schließen von uns auf den Leser. Was uns einmal Schwierigkeiten bereitet hat, das glauben wir auch als schwierig für den Leser. Wir können nicht wissen, ob und inwieweit, wann und wann nicht, wir das Rechte damit treffen. Wir schießen ins Dunkle. Der wird am besten und am klarsten schreiben, der sich am besten in die Lage des Lesers und seinen Geist hineinzudenken versteht. Das verlangt ein gewisses Vorstellungsvermögen. Und wie verschieden sind wohl unsere Leser!

Anderseits rechnen wir mit Entgegenkommen des Lesers auf dem halben Wege „... und tiefes Nachdenken". — Als ich ohne Dr. Dahlkes mündliche Belehrung weiterarbeiten mußte, da griff ich zuerst zu seinem Buch: „Buddhismus als Weltanschauung." Wie oft, wie oft habe ich dieses Buch wohl hintereinander durchgelesen! Immer wenn die letzte Seite zu Ende war, habe ich unmittelbar darauf wieder vorn angefangen. Und weiter: wenn ich einzelne Sätze nicht verstand, habe ich sie niedergeschrieben und alles, was ich dagegen zu sagen hatte, drunter geschrieben, seitenlang, Hefte voll, endlich Stöße von Konzeptpapier — bis daß ich den Inhalt verstanden hatte und mit der Schrift dieses großen Denkers übereins ging. Ich wollte ihn nicht fragen, nicht an ihn schreiben und um Aufklärung bitten. Es mußte so gehen — und es ging! Dr. D. sagte einmal zu mir: „Bei diesem Buch bin ich immer von einer Kladde in die andere geraten. Immer, wenn ich dachte, jetzt hätte ich die richtige letzte Fassung, dann kamen mir wieder neue Schwierigkeiten." Und ich gestand ihm, daß ich dies Buch nachgearbeitet hatte, auch durch soundsoviele Kladden.

---

*) Dieser, obwohl er in Ceylon gewesen ist (d. R..).

Und wenn ich das jetzt bedenke, und wenn ich bedenke, wie Dr. D. (doch nach meinem geistigen Bedürfnis zu urteilen) alles gesagt hat, was über den Buddhismus gesagt werden mußte, um ihn dem Europäer klarzumachen, ja wenn er noch tiefergehende Bedürfnisse befriedigt als die meisten Menschen haben, dann komme ich mir überflüssig vor mit all meinem Schreiben. Ich möchte dann nichts mehr tun als allen Lesern zurufen: Lest Dahlkes Bücher! — alle! — und so gewissenhaft, daß ihr sie versteht. Schreibt sie nach, schreibt euch selber ein Kommentarwerk dazu! Das ist klar, was man sich selber klargemacht hat. Er hat gearbeitet — wie könnten wir verlangen, daß uns die Lehre ohne Arbeit begreiflich würde!

Wer einen klaren Aufsatz über das „Ich" lesen will — so paradox es klingt —, der muß ihn schreiben! — Und geht es dann noch nicht — nun, diese unsere Lehre des Buddhismus ist wahrlich nicht eine Weisheit, die geringer wäre als alle die, die man eifrig erarbeiten muß auf Schulen und Hochschulen! Darum ist unser weiterer Rat für jeden, der sie sich ernsthaft zu eigen machen will, daß er sich einen Lehrer suchen möge, unter dessen Führung er arbeiten kann. Und das wollen wir als unsere Aufgabe betrachten: mündlich zu geben, was sich schriftlich nicht geben läßt, wie wir es einst empfangen haben. Auch in unserem Haus soll das Wort gelten: „Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid!"

Der Verlag wird jederzeit bereit sein, die mündliche Verbindung herzustellen. Dann werden wir zum einzelnen Hörer sprechen und uns danach richten, wie er es am besten verstehen kann — so gut wir können! So gut wir können! sagen wir, denn auch wir sind ja noch Schüler und ringen selber noch. Vielleicht aber, daß in Rede und Gegenrede manch ein Schritt getan werden kann zu beiderseitiger Befriedigung. Das wäre schön!

Nachtrag zum Kongreßbericht

Fräulein Bertha Dahlke teilt uns mit, daß sie im Laufe ihres Berichtes weder von „früheren embryonalen Versuchen" gesprochen noch das Thema Hīnayāna und Mahāyāna-Buddhismus berührt habe; dieses seien persönliche Meinungsäußerungen des Berichterstatters.

Wir bringen dies zur Kenntnis unserer Leser und bemerken, daß der Bericht nur angibt, in der Beratung sei über Hīnayāna und Mahāyāna gesprochen worden, was uns der Berichterstatter nochmals bestätigt.

Schriftwalter und Verleger: Kurt Fischer, Berlin-Frohnau. — Druck: Buchdruckerei A. Pabst, Königsbrück (Bez. Dresden).